

الأعمال
الفكرية

أنطوني دي كرسسبني
وكينيث مينوج

ترجمة ودراسة :
د. نصار عبدالله

أعلام الفلسفة السياسية العاصرة



الهيئة العامة للكتاب

١٩٩٦

مهرجان المهرامه للجميع

أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة



١٦٠٥٤

تأليف: أنطوني دي كرسبني

وكينيث مينوج

ترجمة ودراسة د. نصار عبد الله



مهرجان القراءة للجميع ٩٦
مكتبة الأسرة
برعاية السيدة سوزان مبارك
(الأعمال الفكرية)

الجهات المشتركة:	أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة
جمعية الرعاية المتكاملة المركزية	
وزارة الثقافة	لوحة الغلاف للفنان جمال قطب
وزارة الإعلام	تصميم الغلاف الانجاز الطباعي والفني
وزارة التعليم	محمود الهندي
وزارة الحكم المحلي	
المجلس الأعلى للشباب والرياضة	
التنفيذ: هيئة الكتاب	

المشرف العام
د. سمير سرحان

على سبيل التّقديم . . .

لأن المعرفة أهم من الثروة وأهم من القوة فى عالمنا المعاصر وهى الركيزة الأساسية فى بناء المجتمعات لمواكبة عصر المعلومات.. من هنا كان مهرجان القراءة للجميع دلالة على الرغبة الطموحة فى تنمية عالم القراءة لدى الأسرة المصرية اطفالاً وشباباً ورجالاً ونساءً..

وكان صدور مكتبة الأسرة ضمن مهرجان القراءة للجميع منذ عام ١٩٩٤ إضافة بالغة الأهمية لهذا المهرجان كاضخم مشروع نشر لروائع الالب العربى من اعمال فكرية وإبداعية وايضاً تراث الإنسانية الذى شكل مسيرة الحضارة الإنسانية مما يعتبر مواجهة حقيقية للأفكار المدمرة.

هكذا كانت مكتبة الأسرة نافذة مضيئة لشباب هذه الأمة على منافذ الثقافة الحقيقية فى الشرق والغرب وعلى ما أنتجته عبقرية هذه الأمة عبر مسيرتها التنويرية والحضارية..

إن مئات العناوين وملايين النسخ من أهم منابع الفكر والثقافة والإبداع التى تطرحها مكتبة الأسرة فى الاسواق بأسعار رمزية أثبتت التجربة أن الأيدى تتخاطفها وتنتظرها فى منافذ البيع ولدى باعة الصحف لهو مظهر حضارى رائع يشهد للمواطن المصرى بالجدية اللازمة والرغبة الأكيدة فى الإسهام فى ركب الحضارة الإنسانية على أن يأخذ مكانه اللائق بين الأمم فى عالم أصبحت السيادة فيه لمن يملك المعرفة وليس لمن يملك القوة.

د. سمير سرحان

الفلسفة السياسية بين وظيفة التبرير ووظيفة التغيير

إذا كان من المسلم به لدى الكثيرين أن الفلسفة بوجه عام ذات صلة وظيفية بالظروف التاريخية التي تنشأ في ظلها ، سواء كانت هذه الظروف اجتماعية أم اقتصادية أم غير ذلك ، إذا كان ذلك كذلك فإن الفلسفة السياسية هي فيما نتصور من أكثر جوانب الفلسفة إبراذا لهذه الحقيقة ، لا تناولها في ذلك إلا فلسفة الأخلاق ، هذا أن جاز الفصل بين فلسفة السياسة وفلسفة الأخلاق .

وإذا كان من الصعوبة بمكان - خاصة بالنسبة للمتأمل العادي - أن نتلمس بشكل محدد طبيعة الصلة بين الفلسفة ميتافيزيقية معينة تدور حول طبيعة الوجود أو كنه المعرفة وبين الواقع التاريخي الذي نشأت هذه الفلسفة في ظلّه ، فإن من السهولة بمكان أن نتلمس الصلة بين فلسفة سياسية معينة يطرحها فيلسوف ما ، وبين الواقع الذي عاشه هذا الفيلسوف متمثلا في ظروفه الطبقية تارة ، أو في ظروف وطنه وأمتة تارة أخرى ، أو في ظروف الحضارة التاريخية التي عاصرها ، أو في كل هذه الجوانب مجتمعة في معظم الأحيان .

أن من السهولة بمكان أن نتلمس مثل هذه الصلة ، ليس هذا فحسب ، بل أن الصعب حقا هو ألا نتلمسها أن لم يكن هذا أمرا تاما الاستحالة ، والا فما الذي يدفع فيلسوفا سياسيا معيناً إلى الحديث عن نظام الحكم الأمثل أن لم يكن له موقف معين من نظام الحكم القائم فعلا في المجتمع الذي يعيشه ، أنه قد يكون لسبب أو لآخر راضيا عن نظام الحكم الراهن أو قد يكون سائخا عليه ، وهكذا نجد أنه حين يتكلم عن النظام الأمثل بوجه عام فهو قد يطرحه على نحو يجعله قريبا من النظام

الراهن فيعد بهذا مدافعا عن الأوضاع الراهنة وتعتبر فلسفته نوعا من التبرير لهذه الأوضاع ، وهو كذلك قد يطرح تصوره للمجتمع الأمثل وللحكومة الصالحة على نحو يبتعد بها كل البعد عما هو قائم وهو بهذا يعد من دعاة التخدير .

وفى اعتقادنا أن الفلاسفة البراجماتيين قد أصابوا كبدا الحقيقة حينما قالوا أن الفكر البشرى لا ينشأ فى حالة التوازن التام بين الإنسان وبيئته ونادرا ما تتحقق هذه الحالة ، فالغالب أن يكون هناك نوع من اللاتوازن بين الإنسان بل بين الكائن الحي بوجه عام وبين المؤثرات البيئية المحيطة به ، وما الفكر الا تلك الأداة أو التعبير أدق فإن الفكر واحد من الأدوات التى يستعين بها الإنسان على اجتياز حالة اللاتوازن تلك ، وتحقيق أكبر قدر ممكن من التكيف والتواءم بينه وبين ظروفه الخارجية سعيا الى تحقيق التوازن .

هكذا تكون الظروف الخارجية دائما هى الزناد الذى يقود شرارة الفكر ، ومن خلال هذه الظروف الخارجية تتحدد دائما نقطة البداية ، وصحيح أن الفكر قادر بعد ذلك على النمو والتوالد الذاتى ، قادر على التمسك الى التفصيلات ثارة ، و الاتجاه الى التجريدات والعموميات تارة أخرى ، لكن هذا لا ينفى انه مهما كانت درجة تشعبه ومهما كان مستوى تجريده فإنه يمكن رده دائما الى نقطة البدء التى صدر منها وهى الواقع . ويظل الواقع فى نهاية المطاف هو التوجه الاصيل لاي فكر اصيل ، يظل الواقع دائما هو نقطة البداية والنهاية ، هو الدافع لاي فكر بشرى وهو لحايته النهائية ، ولا يمكن لاي فكر أن ينفصل عن الواقع الذى نشأ من خلاله حتى وان بدا ظاهريا أنه منفصل عنه .

تلك حقيقة قد تنبه اليها الفلاسفة البراجماتيون كما أسلفنا وتوقفوا عندها طويلا بحيث أصبحت هى المحور الأساسى الذى تدور حوله فلسفتهم ، كما التفت اليها فى الوقت ذاته الكثير من اتجاهات الفلسفة المعاصرة التى تربط النظر بالعمل والفكر بالواقع ، والتى ترفض أن يكون الفلسفة تأملا من أجل التأمل ، أو محاولة لاكتشاف الحقيقة من أجل وجه الحقيقة .

ومرة أخرى نعود لنؤكد أن هذه الحقيقة وان كانت تصدق على الفلسفة بوجه عام فهى أصدق ما تكون بالنسبة للفلسفة السياسية التى لا يمكن أن نتصورها الا نوعا من التعامل الفعال مع الواقع السياسى ، فالفيلسوف السياسى حين يتحدث عن العلل البعيدة للظواهر السياسية ، أو حين يحاول التوصل الى الماهيات المجردة فى عالم السياسة ، أو حين يحاول ارساء القيم العليا السياسية ، فهو فى كل هذه الحالات لا يسعى الى

الحقائق في حد ذاتها ، حتى وان زعم انه يفعل ذلك أو حتى اذا توهم هو
واوهم البعض معه بأنه كذلك .

ان الفلسفة السياسية فيما نتصور ليست تفسيراً مجرداً للظواهر
السياسية ، ولا يمكن لها مهما حاولت أن تكون كذلك من الناحية العملية
اذ لابد لهذا التفسير « المجرد » أو الذي يجتهد أن يكون « مجرداً » ، لابد
له من مردود عملي يفقده في النهاية طابع التجرد .

ان الفلسفة السياسية لا تخرج في نهاية المطاف عن أحد احتمالين :
وهي إما أن تكون في حصادها النهائي تبريراً للأوضاع القائمة أو أنها
رفض لهذه الأوضاع ودعوة صريحة أو طعن إلى التغيير ، بغض النظر
عن منهج التغيير وأدواته . وما تاريخ الفلسفة السياسية بأسره إلا تأكيد
لهذه الحقيقة ، حتى في عصر الفلسفة الكلاسيكية التي ازدهرت في ظلها
تلك المقولة الخاطئة التي تنظر إلى الفلسفة باعتبارها نوعاً من التأمل
النظري الخالص في الحقائق المجردة ودون أية أغراض عملية ، وعلى هذا
فقد كانت فلسفة أفلاطون السياسية ذاتها - وهي إحدى قمم الكلاسيكيات
الفلسفية - تعبيراً عن الرفض الأفلاطوني للنظم الديوقراطية ، وما محاورة
الجمهورية إلا دعوة واضحة صريحة إلى أن يقتصر الحكم على من هم أهل
له من ذوى الحكمة والمعرفة ، وأن يقتصر كل ذي تخصص على ما تخصص
فيه وهذا هو جوهر العدل والخير في تصور أفلاطون .

ان صنائع الاحذية مثلاً ليس مؤهلاً لمعالجة المرضى ولا المهام الحرب
والقتال ولا لقن السياسة والحكم ، وكذلك الطبيب والنجار والحديد
... الخ ، فكل واحد من هؤلاء يتجه إلى تحقيق المثل الأعلى لوجوده وهو
النبوغ في تخصصه ومهنته والاقتراب بها من حد الكمال ، فإذا ما انحرف
أي منهم عن هذه الغاية اختل التوازن الاجتماعي ، وابتعد المجتمع ككل
عن مثله الأعلى الذي يقوم على التناغم بين أعضائه من خلال قيام كل عضو
بوظيفته وكان الدولة ككل هي كائن واحد قمته الرأس المفكرة وأدنى ما فيه
القسمان ولا يجوز للمقدمين أن تكونا في مكان الرأس ولا أن تهبط الرأس
إلى مكان مقدمين ، وعلى الرغم من كل التشعبات والتفريعات في مجالات
الوجود والمعرفة وما إلى ذلك من المسائل الميتافيزيقية التي انطوت عليها
محاورة الجمهورية والتي تبدوا أحياناً ذات طابع تنويري خالص ، فإن سائر
هذه التفصيلات والتفريعات تتأزر في النهاية لتسعى المقصد النهائي
لأفلاطون ، وهو رفض الحكم الديموقراطي والترويج لحكم القلة المستنيرة ،
وفي مقابل ذلك نجد أن الفلسفة السوفسطائية مثلاً حتى في نظرتها إلى
الوجود والمعرفة إنما تنطوي على دفاع واضح عن الديموقراطية ، ولتوضيح

ذلك نقول بأن رد المعرفة الى المحس وما يعرّف على ذلك من نسبية الحقيقة وهو ما قال به السوفسطائيون إنما يعنى من الناحية العقلية وجود وجهات نظر متعددة في كافة المسائل المختلفة ، وتعدد وجهات النظر لا يعنى أن واحدة فقط من هذه الوجهات هي الحق وأن باقي وجهات النظر باطلة ، فطالما أن الحق نسبي فإن سائر هذه الوجهات من النظر صحيحة ، كل بالنسبة الى صاحبها وما دام الأمر كذلك فلا سبيل الى حسم الخلاف بين وجهات النظر الصحيحة والمتباينة في نفس الوقت الا بالطريق الديمقراطي ، أى : بأخذ الأصوات والاعتداد بما تطلق عليه الأغلبية ، ولما يقابل ذلك نجد أن الموقف المضاد للسوفسطائيين وهو موقف سقراط وأفلاطون يقول بأن الحق واحد وأن هناك مثالا واحدا للصواب لا يتغير ولا يتبدل وهو ما يعنى من الناحية السياسية أنه لا حاجة بنا الى الديمقراطية طالما وجد الحاكم المستنير القادر على أن يتعرف على هذا المثال الواحد للخير ، اذ يكفي للحاكم أن يتعرف على هذا المثال ويلتزمه فرضا على المجتمع .

فاذا انتقلنا الى العصور الوسطى وجدنا ان السمة الغالبة على الفلسفة السياسية في تلك العصور هي أنها في مجملها فلسفات للتبرير ، شأنها في ذلك شأن الفلسفة بوجه عام في العصور التي يغلب عليها الجمود واستقرار الأمور لقوى معينة تجد أن مصلحتها تكمن في محاربة أية نزعة الى التغيير أيا ما كان اتجاهه ، ولقد كانت القوى المسيطرة على دفة الأمور في العصور الوسطى متمثلة في رجال الدين أو السلطة الكنسية من ناحية ثم سلطة الملوك والأمراء الاقطاعيين من ناحية أخرى ، حيث ظل ميزان القوى متراجعا بين السلطتين ، وقد انعكس هذا الوضع على الفلسفة السياسية حيث شغل فلاسفة تلك العصور بكمية تبرير سلطان الحاكم من ناحية ، وكيفية التوفيق بين السلطة الدنيوية وبين السلطة الدينية من ناحية أخرى ، ولعل نظرية الحق الالهي هي أهم ما طرحه الفكر السياسي في هذا المجال ، تلك النظرية التي ترد أصل السلطة السياسية الى الله سبحانه وتعالى باعتباره المالك الحقيقي للأرض بكل ما عليها ومن عليها . وأنه هو المدبر الأول لشيئونها والمنظم لسير الحياة فيها ، وما السلطة الزمنية ممثلة في الملوك الا الممثل البشري لمشيئته تعالى في الأمور الدنيوية . في حين أن الكنيسة هي الممثل لهذه المشيئة في الأمور الدينية ، غير أنه ما ان آذن القرن الخامس عشر على الانتهاء حتى كانت عوامل التصدع قد بدأت تحدث آثارها في النظام الاقطاعي الذي يمثل العمود الفقري للعصور الوسطى ، وكيانها الأساسي في المجال الاقتصادي والاجتماعي والسياسي ، بحيث يؤرخ لانحسارها بانحسار هذا النظام ، ولقد بدأ هذا النظام يتحسر

تدرجنا عن أوروبا منذ ذلك الحين مؤذنا بمرحلة جديدة من مراحل التاريخ الأوربي هي العصور الحديثة ، تلك العصور التي كانت في الواقع نوعا من التحول الشامل في كل مناحي الحياة ، لقد بدأ النظام الرأسمالي يحل محل "النظام الإقطاعي" وبدأت الدولة المركزية تستعيد سلطاتها بعد أن كانت ملكة الأوصال إلى مجموعة من الإقطاعيات التي يكاد أن يكون كل منها دويلة مستقلة داخل الدولة الأم ، والحسرت سلطات الكنيسة ورجال الدين ، وحل الأقبال على الحياة محل الزهد فيها ، كما حلت حرية الفكر محل العقائد الرسمية التي كانت الكنيسة تفرضها فرضا على رعاياها .. كل هذه التحولات وغيرها قد تركت بصماتها الواضحة على الفلسفة السياسية الحديثة التي أصبحت سماتها الغالبة لها فلسفة تدعو إلى التغيير ولابد الجمود والتخلف وطرح مخلفات الماضي البغيض المتمثل في قيم وتقاليده العصور الوسطى ، وإحلال قيم جديدة محلها ترتكز على تقديس الحرية الفردية في كافة المجالات ، ولعل نظرية العقد الاجتماعي هي أهم ما طرحته الفلسفة السياسية في مطلع العصور الحديثة كبديل لنظرية الحق الإلهي التي سادت طوال العصور الوسطى ، وطبقا لنظرية العقد الاجتماعي ارتدت شرعية الحكم إلى مصدرها الأصلي وهي إرادة الشعب بعد أن كانت هذه الشرعية مستمدة من الذات الإلهية .

ولعل الفيلسوف الانجليزي توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٨) من أبرز الذين سبقوا إلى صياغة نظرية العقد الاجتماعي في كتابه الشهير لفيثان ، والذي طرح فيه نظريته القائلة بأن المجتمع السياسي ، قد قام نتيجة تعاقد بين البشر ، وبمقتضى هذا التعاقد فوضوا أمرهم نهائيا إلى سلطة مطلقة هي سلطة الحاكم الذي تقع عليه مهمة إقامة الأمن والسلام بينهم ، بعد أن كانوا يعيشون قبلا حياة الطبيعة التي هي حالة من الفوضى العامة والحرب الشاملة التي يشنها الجميع ضد الجميع ، ولئن كان هوبز نفسه من أنصار الحكم المطلق ، إلا أنه يبقى له في نظريته فضله في رد مصدر هذه السلطة المطلقة للحاكم إلى إرادة الشعب ، فلم يعد الحاكم يستمد سلطته المطلقة من الذات الإلهية ولكن البشر هم الذين منحوه هذه السلطة التماسا للأمن والسلام ، وفرارا من حالة الطبيعة بكل ما تحمله من قسوة ورعب وقلق وتوتر .

ولئن كان هوبز من أنصار الحكم المطلق كما أسلفنا إلا أنه صاحب فضل لا يجحد في رد سلطة الحاكم إلى الشعب ، وهي الفكرة التي طورها من بعده جون لوك وسائر فلاسفة العقد الاجتماعي الذين أعادوا صياغة هذه النظرية بحيث أصبحت العلاقة بين الحاكم والمحكوم علاقة تعاقدية بين طرفين متكافئين يحترم كل منهما التزاماته قبل الطرف الآخر ، ولا يحق

له الخروج عليها أو انكارها والا أصبح العقد منسوخا وهكذا أصبح ما يمارسه الحكام من السلطات والصلاحيات مرتبنا بإرادة الشعب وخاضعا لرقابته . بعد أن كانت نظرية هوبز تجعل من تنازل الشعب عن سلطانه وتفويضه أموره الى الحاكم قرارا نهائيا لا رجوع فيه كما رأينا منذ قليل . ومن هنا فقد أصبح تعيين الحكام نابعا من القاعدة الشعبية . وأصبح استمرار بنائهم في الحكم متوقفا على استمرار رضا هذه القاعدة . وهكذا ولدت النظرية الليبرالية الديمقراطية التي أصبحت هي العقيدة السياسية الاسخة للعالم الغربي منذ ذلك الوقت الى يومنا هذا .

وقد تكاملت الليبرالية في شقها السياسي الذي يقرر لكل مواطن حرية الانتخاب والترشيح للمواقع السياسية المختلفة . مع الليبرالية في شقها الاقتصادي الذي يقرر لكل مواطن حرية الملكية والارث والعمل والانتقال والتجارة . كما تكامل كل ذلك مع حرية الفكر والعقيدة والتعبير عن الرأي بالوسائل السلمية بحيث أصبحت الليبرالية نظرية متكاملة . تركز عليها النظم الرأسمالية المختلفة التي شيدت في مجموعها حضارة الغرب المعاصرة .

وهكذا ففي حين نجد أن الفلسفة السياسية يغلب عليها في مطلع المصور الحديثة طابع الدعوة الى التغيير الذي فرضته ظروف اقامة المجتمع الرأسمالي على انقاض النظام الاقطاعي المنهار ، نجد أن هذه الفلسفة قد اتجهت بعد هذا الى ترسيخ وتأكيد القيم الليبرالية التي ارتكزت عليها الحضارة الغربية بحيث يمكن القول بأن الفلسفة السياسية الحديثة التي علب عليها طابع الدعوة للتغيير في مرحلة نشأة النظام الرأسمالي ، قد انتقلت بعد مرحلة بناء هذا النظام واستقراره نسبيا الى مرحلة جديدة يتضح فيها الطابع التبريري عند الكثيرين من المفكرين السياسيين الغربيين .

ومع هذا ، ومع التطور التاريخي للرأسمالية ، بدأ الواقع العمل يكتشف شيئا فشيئا أن هذا النظام لا يمثل الخلاص النهائي للبشر ولا يتغل بشكل تلقائي بتحقيق أهدافهم في الحرية والرفاهية والعدل ، ذلك أن نمو الاحتكارات الضخمة وسيطرة رأس المال على مجريات السياسة بل ومجريات حرية الرأي والاعلام ، جعل من هذا النظام في كثير من الحالات متنكرا من الناحية الفعلية لكثير من القيم والمبادئ الليبرالية التي يرتكز عليها نظريا ، وقد أدى هذا على المستوى الفلسفي الى ظهور تلك الفلسفات - الماركسية بوجه خاص - التي تدعو الى اقتلاع النظام الرأسمالي من أساسه باعتبار أن هذا هو ما تفرضه الحركة الحتمية للتاريخ ، وانطلاقا

من أن الموقف العلمى والعملى الصحيح يفرض علينا أن نتحرك فى اتجاه قوانين التاريخ وليس عكس ذلك الاتجاه .

ومع هذا فإن ظهور فلسفات التغيير الشامل ممثلة فى الماركسية بوجه خاص لم يحل دون استمرار فلسفات التبرير أو التغيير الجزئى التى جعلت منها الأساسى أن تدافع عن المرتكزات النظرية الأساسية التى يرتكز عليها النظام الرأسمالى ، وأن تدعم هذه المرتكزات بأسانيد جديدة تكفى للحضارة الغربية الليبرالية أسباب الاستمرار والبقاء .

وسوف يجد القارئ تأكيداً لهذه الملاحظات من خلال نماذج الفلسفة السياسية التى سوف تقدمها له على صفحات هذا الكتاب والتى أخذناها من كتاب الأستاذين انطونى دى كرسبى وكينيث مينوج والذى صدر بالانجليزية عن دار ماثويين بلندن عام ١٩٧٦ بعنوان Contemporary Political Philosophers حيث ضم بين دفتيه مجموعة من الدراسات عن أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة فى العالم الغربى كتبها أساتذة متخصصون يعتبرون بدورهم من أعلام الفكر السياسى المعاصر وإن لم يصلوا فى مكانتهم وتأثيرهم الى مستوى الفلاسفة الذين يكتبون عنهم .

وهكذا اخترنا دراسة دافيد كتلر الأستاذ بجامعة أونتاريو عن هربرت ماركيوز ، ودراسة انطونى دى كرسبى نفسه وهو أستاذ بجامعة كيب تاون عن فردريك هايك ، ودراسة يوجين ميللر الأستاذ بجامعة جورجيا عن ليونستراوس ودراسة انطونى كوينستون الأستاذ بجامعة اكسفورد عن كارل بوبر ثم دراسة موريس كرانستون الأستاذ بجامعة لندن عن جان بول سارتر وأخيراً دراسة صمويل جورفيتز عن الفيلسوف الأمريكى المعاصر جون رولز .

وتلفت نظر القارئ الى أننا لم نترجم هذه الدراسات ترجمة حرفية الى اللغة العربية ، اذ كان اهتمامنا الأساسى منصبا على نقل المضمون الأساسى للأفكار الواردة فيها ، صحيح أننا التزمنا بتسلسل هذه الأفكار كما وردت فى نصوصها الأصلية ، كما أننا كثيراً ما التزمنا كذلك بتسلسل المقابل العربى لعبارات المؤلف ذاتها ، غير أننا كثيراً ما عمدنا فى الوقت ذاته الى إعادة صياغة الأفكار والعبارات والى شرحها وتبسيطها فى كثير من المواضع بحيث يتحقق الهدف المقصود وهو تعريف القارئ العربى بأفكار فلاسفة السياسة المعاصرين وتصوراتهم على نحو يجعلها واضحة قريبة الى الأذهان ، خاصة وأن من بين النماذج التى اخترناها دراسات عن فلاسفة لا يعلم القارئ العربى عنهم شيئاً فيما نتصور . وأغلب الظن أنه يتعرف على أفكارهم للمرة الأولى .

صحيح ان هناك من بين الفلاسفة الذين تضمنهم هذه النماذج المختارة أسماء يعرفها القارئ العربي حق المعرفة مثل هربرت ماركيز و جان بول سارتر اللذين تحفل المكتبة العربية بالعديد من الترجمات لأعمالهما كما تحفل كذلك بالعديد من الدراسات والرسائل الجامعية التي تدور حول فلسفتيهما ، غير ان هناك من بين نماذج هذا الكتاب من لا يعلم القارئ العربي عنهم شيئا يذكر ، فمردريك هايك لم يكتب عنه باللغة العربية في حدود ما نعلم الا ما أورده الأستاذ عباس محمود العقاد في كتابه « فلسفة الحكم والسياسة » ، وما قدمه العقاد عن هايك في كتابه هذا هو مجرد اطلالة غامضة لا تقدم شيئا ذا بال . بل لا يكفي لمجرد التعريف بـ هايك ، اما شتراوس و رولز فلا نظن أحدا قد تناول فكرهما من قبل أو اشار اليهما في أية دراسة عربية باستثناء ما أورده عن نظرية جون رولز في رسالتنا للدكتوراه وما أورده عن كتابنا « فلسفة العدل الاجتماعي » - (كتاب الهلال - عدد فبراير ١٩٨٧) .

واستكمالا للفائدة المرجوة من هذه النماذج ، فقد زدناها بالهوامش والعقبات حيثما وجدنا هذا لازما .

والله المستعان .

نصار عبد الله

١٩٨٧

مقدمة المؤلف

الفلسفة السياسية هي الجهاد الطبيعي لمجتمع لا يرتبط فيه الناس
برباط قريبي الدم أو الجواز أو الرقابة وانما يرتبطون فيه بكونهم
واطنين ، وهذه الملاحظة ضرورية لتذكيرنا بأن معظم البشر في معظم
العصور لم يعرفوا مثل هذا النوع من الروابط وتعنى به رباط المواطنة .

لقد عاش البشر أحيانا في امبراطوريات شاسعة الأرجاء يحكمهم من
الاصيها المتراصة اباطرة لا يملكون فرصة للتأثير عليهم الا من خلال
الانتفاضات والمظاهرات .

وعاش البشر أحيانا أخرى في قبائل يتصورون انفسهم من خلال
اعضاء في عائلة واحدة كبيرة .

ولكن ما الذي كان يحدث عندما تنوى سلطة الامبراطور ؟ أو عندما
ينحل التماسك القبلي ؟ وهو الموقف الذي عاشته أوروبا في مناسبات
عديدة من تاريخها وواحدة من هذه المناسبات تتمثل في دخول الغوريين
The Dorians الى بلاد الاغريق وهو الأمر الذي مهد لظهور المدينة
الاغريقية ؛ كذلك ثمة مناسبة أخرى تتمثل في غزو البرابرة للامبراطورية
بالرومانية وهو الأمر الذي ترتب عليه قيام ممالك العصور الوسطى ،
وفي كلتا الحالتين كانت النتيجة هي خلق مجتمعات يعتمد تماسكها على
وجود مناصب معينة كالملك والبابا ورئيس الوزراء والقنصل يحوز على
يشغلها سلطات محددة ، فضلا عن ذلك فإن هذه المجتمعات كانت تخصص

لنوع من النشاط الذي يستهدف التوفيق والموازنة بين أطراف أو أهداف متعارضة وهو ما سنطلق عليه لفظ « سياسة » متابعين في ذلك التسمية التي أطلقها الاغريق وبوجه خاص أرسطو ، وانه للفظ مطاط المعنى الى حد كبير ، فكثيرا ما يتسع معناه ليشمل الخلافات بين النقابات أو حتى المشاجرات العائلية في حين أن السياسة في معناها الأولى هي النشاط الذي يتمكن من خلاله مجموعة من الأشخاص من تسيير دفة الأعمال العامة في مجتمع تتباين خصائص أفرادها كالعمر والجنس والعقيدة والخلفية الاجتماعية .

وبطبيعة الحال فإن هذا النشاط قد يفشل في تحقيق أغراضه ويترتب على هذا من ثم قيام الثورة أو الحرب الأهلية ، وكثيرا ما يعمل البشر يد التمزيق في مجتمعاتهم نتيجة للخلاف حول من هو أجدر بتولي المناصب العليا أو أي العقائد الدينية هي التي ينبغي أن يعتنقها المجتمع أو ما الى ذلك من أسباب كثيرة ومتعددة . ان حالة الهدوء التي تتسم بها المجتمعات تعتمد على مدى استعداد أفرادها للتسامح مع الآخرين وهو ما يطلق عليه عادة اسم « التمدين » وهي خاصية تجلت أكثر ما تجلت لدى الرومان سواء في ذلك النبلاء أم العامة وتمثل ذلك بوجه خاص في الطريقة التي تواءم بها الرومان مع المعتقدات الدينية للأمم التي هزموها ، غير أن هذه الروح المتسامحة التي اتسم بها الرومان خاص في مسألة العقيدة الدينية قد لقيت تهديدا خطيرا بظهور دين جديد راح دعائه يعلنون عن مدى تفرد رسالته وتميزها .

وبدأ الدين الجديد ينتشر تدريجيا الى عهد الامبراطور ثيوديسيوس حيث اعتبرت المسيحية هي التعبير عن العقيدة الصحيحة ومنذ ذلك الوقت لم يعد الأوروبيون ومن تشرّبوا بثقافتهم قادرين على أن يتقبلوا بسهولة تعدد الأديان في المجتمع الواحد .

وفي أواخر العصور الوسطى اجتمعت السلطة الدينية والدنيوية في أيدي واحدة وكانت النتيجة أن أصبحت العقيدة الارثوذكسية جزءا من متطلبات المواطنة وترتب على ذلك الكثير من الحروب الأهلية وحملات التفتيش والتطهير والاضطهاد بتهمة الهرطقة فضلا عن أمثلة كثيرة أخرى لمظاهر علم التسامح . ومما زاد الطين بلة أن انتقلت هذه الروح المتعصية من رجال الدين الى جانب من المفكرين العلمانيين أنفسهم وبشكل لعله لا يقل تشددا وضراوة ، ذلك أن صندوق الايمان هو ما يطلبه رجال الدين أما المفكرون الدنيويون فإنهم يطرحون حقائق يتصورون أنها قابلة للبرهان ... وهكذا أصبحت الحياة أكثر صعوبة بالنسبة للفلاسفة

السياسيين أولئك الذين قد يتوصلون الى نتائج لا تتوافق مع الموروث السائد سواء كان هذا الموروث دينيا أم دنيويا .

وعلى حد وصف أحد الفلاسفة الذين سنتناولهم فى هذا الكتاب ونعنى به - ليوشتراوس - فإن هذا هو قدر فلاسفة السياسة أن يصنع اتباعهم أشبه شيء بطائفة سرية يتعين على أعضائها إخفاء تعاليمهم ضمن هم خارج الطائفة ممن يحتمل أن يكونوا مضطهدين فى المستقبل .

ان تقدم الفكر السياسى منذ عصر سقراط الى عصر تروتسكى كان يصاحبه دائما خطر الموت والاضطهاد ، ومع هذا لا ينبغي لنا أن نخلص الى الاعتقاد بأن الفلاسفة السياسيين أنفسهم يمثلون جسدا واحدا متناغما الأعضاء فهم يختلفون فيما بينهم أشد الاختلاف فى العديد من المسائل بحيث أن ما يعده بعضهم فلسفته السياسية قد يعده البعض الآخر نوعا من الجدل العقيم الذى لا طائل من ورائه ، ورغم أن الفلاسفة الذين يضمهم هذا الكتاب هم بوجه عام من الفلاسفة المتساهلين الا أن بعضهم سوف يشعر بغير شك ببالح الأسى ازاء هذه الصحبة التى وجد نفسه فيها .

الفلسفة السياسية بحث تأملى فى المبادئ الأولية التى ينبنى عليها النشاط السياسى العملى وهى تمارس على مستويات متباينة ومن مداخل متفاوتة بل ومتضاربة فى بعض الأحيان ، وقد أدى هذا التباين والتضارب الى الاعتقاد بأن طبيعة الفكر السياسى ما هى الا مجرد انعكاس للواقع السياسى وأن عدم وجود حقائق ثابتة مستقرة ومسلم بها فى عالم الفلسفة السياسية ما هو الا صدق لتلك الانقسامات التى يشهدها عالم السياسة العملى من الانقسام مثلا الى محافظين وأحرار أو الانقسام الى بلاشفة ومناشفة أو جمهوريين وأنصار ملكية . . الخ حيث يتبنى كل حزب أو فريق نظرية معينة يبرر بها سلوكه وأهدافه . ومع هذا ، ومع تسامحنا بأن هذه الانقسامات وغيرها حقائق واقعة الا أن النظر الى الفلسفة السياسية باعتبارها مجرد انعكاس للخلافات بين الفرق المتناحرة أو أنها مجرد تبريرات لها ما هى الا نظرة قاصرة وخاطئة ، فالفلسفة السياسية الجديدة حقا بهذا الاسم هى بناء منطقى متماسك ينبغى أن ننظر اليه أولا وقبل كل شيء فى ضوء العلاقات بين مكوناته الفكرية التى تستهدف كشف جانب معين من الواقع .

ولئن كانت النظريات السياسية التى تطرحها الفرق السياسية المتباينة تستهدف التبرير والاقناع فإن الفلسفة الحققة تستهدف الفهم .

ومع هذا فإن الأمر ليس بهذا القدر من البساطة اذ تظل المعركة الحقيقية قائمة بين الفلاسفة أنفسهم ، فالفلسفة فى نهاية المطاف نوع

من التأمل الذاتي المجرد ولهذا السبب فإن إطار أية فلسفة من الفلسفات لابد أن يمثل « بشخصيتها المميزة وثقل الفلسفة تستمد حركتها الحرة من داخلها لا من خارجها وهي في هذا تختلف عن أي علم من العلوم كعلم الفيزياء أو التاريخ حيث يطرح العالم موضوع دراسته مستندا في ذلك إلى معيار خارجي للصواب أو للخطأ ».

وقد أدت هذه النسبة إلى أن يتباين نظرة الفلاسفة أنفسهم إلى الفلسفة فمنهم من تصور مثل الفلاطون أنها المثل الأعلى الذي ينبغي أن تطمح إليه سائر المعارف البصرية ومنهم مثل جون لوك من تصور أن جدوى الفلسفة يتمثل في أنها أداة تعين على تصحيح مسار الدراسات الأخرى . ولعل من الطرافة بمكان أن تشير إلى أن إحدى المسرحيات الهزلية التي عرضت في أمريكا وبريطانيا عام ١٩٥٠ قد صورت هذا الخلاف بأنه بمثابة إشهار وفاة الفلسفة وهو ما يذكرنا بإعلان بريك الشهير وفاة عصر القروسية أو إعلان نيتشه وفاة الله .

ومع هذا فإن هذا الاعلان لوفاة الفلسفة كان فيما يبدو متمجلا في الوقت الذي صدر فيه كان معظم الفلاسفة الذين يضمهم هذا الكتاب قد وصلوا إلى أوج اكتمالهم الفكري وكانت الفلسفة السياسية قد بدأت تعيش نوعا من الصحو الجديدة ، غير أنه لا يعوتنا هنا أن تشير إلى مقولة خاطئة شاعت بين المثقفين ولا شك أنها من بين ما ساعد تلك المسرحية الهزلية على أن تطرح تصورهما الذي طرخته للفلسفة ، تلك المقولة التي استقرت في الأذهان هي أن الفلسفة السياسية ذات طبيعة معيارية أي أن عباراتها تشير إلى ما ينبغي أن يكون لا ما هو كائن ويتضح خطأ هذه المقولة إذا ما استعرضنا جانبا معينا من عبارات الفلسفة السياسية حيث سنجد أنها يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أنواع : النوع الأول يعني بوصف ما هو كائن تماما كما هي الحال في أي علم من العلوم ومن أمثلة هذا النوع أعمال باجهوت Bagahot وتوكيفيل Tocqueville أما النوع الثاني فهو الذي ينطوي على أحكام معيارية تستهدف توجيهنا إلى ما ينبغي فعله ومن أمثلتها البيان الشيوعي لما ركس أو حقوق الإنسان لبين Paine ثم يأتي نوع ثالث متميز من أبرز الأمثلة عليه أعمال توماس هوبز حين يتكلم عن السلطة أو « القانون الطبيعي » فيحاول بذلك أن يجسد فهمنا لطبيعة الدولة في لغة مادية لا يمكن أن نقول عنها أنها تصف بالضبط ما هو حادث ولا أنها معنية بوصف ما ينبغي أن يكون ولكنها تطرح نوعا من التصورات الافتراضية التي يحاول المفكر من خلالها الترويج لفاهيم معينة . والواقع أن من الأهمية بمكان أن نأخذ في اعتبارنا أن تقسيم

القضايا الى معيارية ووصفية هو تقسيم قاصر وانه مما يشل حركة الفلسفة ان يفرض عليهما هذا التقسيم بشكل حتمى ، غير ان هذا لا يعنى ان مثل هذه التفرقة عديدة المستوى فى كل الحالات واننا لا ينبغي ان نلجأ اليها ، اذ ان هذه التفرقة كثيرا ما اقيمت وكثيرا ما اعتبر احد جانبيها دليلا على أهمية المكافاة التى يتبناها أصحابه وعلى سبيل المثال فان المناخ المثالى الذى اشاعته فى الفلسفة السياسية أعمال ت. ه. جرين وهرنارد بوزانكيه ثم ل. ت. هوبهوس L. T. Hobhouse فيما بعد قد جعل من الاهتمام بالقيم والغايات دليلا على السمو وفى مقابل ذلك اهتم الوضعيون بدراسة الوقائع الحسية وانزلوا القيم والمعايير من سمائها الرفيعة لتصبح مجرد تعبير عن تفضيلات أو رغبات بعد أن كانت تعبرا عن ماهيات ثابتة فى عالم العقل .

ولحسن الحظ فان الأعمال الفلسفية التى طرحتها العقود الأخيرة ومن أبرز الأمثلة عليها أعمال جون رولز قد أضافت الكثير الى مفهوم القيم وهو ما سنبينه تفصيلا فى صلب الكتاب غير ان الذى يعنينا هنا هو ان نؤكد على أمرين أولهما ان الفلسفة السياسية نوع خاص من محاولة فهم النشاط السياسى لا تربطه ضرورة منطقية بالطابع المعيارى .

ثانيهما : ان القيم السياسية ليست مجرد تفضيلات ولكنها كيان خاص يمكن الاستدلال على ملامحه بأساليب البحث العقلى .

والآن فلنتابع معا فصول هذا الكتاب لعل القارئ يجد فيها تصديقا لما ذكرته سطور هذه المقدمة .

ماركيوز نقد الحضارة البورجوازية

بقلم • دافيد كتلر

ما يزال المفكر السياسي الى اليوم يواجه مسألتين هامتين عني بهمه من قبل فونتسيكيو هو هيوم في تناولهما لمشكلة الحضارة • وتمثل المسألة الأولى في تحديد الظروف التي تمثل جوهر الاختلاف بين الحياة المتحضرة والبدائية ، أما المسألة الثانية فتتمثل فيما اذا كانت ظروف الحضارة هذه تمثل تقدما أم تدهورا في مجال الاخلاق والسياسة أم أنها - كما يحاول أن يصورها البعض - مجرد نوع جديد من التطبيق المحايد لمبادئ أخلاقية ثابتة ؟

فيما يتعلق بالمسألة الأولى فإن هناك قدرا كبيرا من الاجماع على أن أهم ملامح الحضارة تتمثل أساسا في الملامح التالية : اقتصاد السوق - الانتاج الصناعي - التطور الحاد في تقسيم العمل - تزايد معدلات النمو في الثروة - ظهور أنماط جديدة من الفقر - انتشار العادات والأخلاقيات المرتبطة بالعمل - الايمان بحسابات المنفعة - تأسيس المنهج العلمي وتزايد تطبيقاته في المجال العمل والتكنولوجيا - ظهور معايير جديدة للتعليم - نمو الرأي العام وتزايد أهميته - ظهور أنماط جديدة في التنظيم - اختفاء الصفوة التقليدية - التضائل النسبي لمعدلات اللجوء الى العنف - توجه عام •

أما فيما يتعلق بالمسألة الثانية فقد تناولها المفكرون في بداية الأمر على نحو يتسم بالبساطة الشديدة التي أفقدتها في كثير من الأحيان جوهرها المعقد والمتشابك ، يكفي أن نقارن مثلا بين النظرة المشرقة التي اتسم بها المفكرون الموسومون وبين النظرة القائمة التي اتسم بها جان.

جاك روسو في فرنسا ، أو أن نقارن بين الحفاوة الشديدة التي استقبل بها جيمس كل عصرا جديدا من التجارة والصناعة والمخترعات وبين الذعر الشديد الذي أبداه آدم فيرجسون إزاء انهيار الفضائل في مجتمع التجارة الذي لا يعرف إلا حساب الربح والخسارة . غير أن هذا التصور المبسط لطبيعة المشكلة قد أخذ ينحسر مخليا السبيل لتصور أعمق طرحه الجيل التالي من المفكرين وعلى سبيل المثال نجد أن جون ستيوارت ميل يلاحظ في مقال له بعنوان « الحضارة » أن المشكلة أعمق بكثير من أن تشجب الحضارة أو نصفق لها مهللين ، فالحضارة بغير شك تفتح آفاقا جديدة للإنجازات ملبية مطالب الإنسان في مجالات شتى لكنها في نفس الوقت تفتح مجالات جديدة للهدم والطفيان .

إن الحضارة عند ميل كما هي عند الكثير من معاصريه تمثل معضلة من المعضلات بل إنها ما تزال كذلك عند الكثيرين من المفكرين المعاصرين وإن تباهت ردود أفعالهم إزاء هذه المعضلة فبينما نجد أن البعض يرون إمكان التوفيق بين مطالب الحياة الأخلاقية والسياسية من ناحية وبين مقتضيات التقدم الحضاري من ناحية ثانية نجد أن البعض الآخر يرون أن حل هذه المعضلة لا يتأتى إلا بتجاوزها من أساسها ولعل هربوت ماركيز هو أبرز من يمثل هذه الوجهة من النظر في زماننا المعاصر وإن كانت وجهة نظره في هذا المجال قد تعرضت لنقد عنيف حيث عمد نقاده إلى اتهامه بأن محاولته لتجاوز المعضلة الحضارية ما هي في جوهرها إلا نوع من الانسحاب الوجداني من المسؤولية الأخلاقية والسياسية ولستنا هنا بصدد مناقشة هذا النقد لكننا بصدد عرض آراء ماركيز في هذا المضمار وتأكيد المستمر على أن محاولات التوفيق والاصلاح التدريجي لا يمكن الاعتماد عليها وأن التغيير الجذري هو أمر لا غنى عنه .

غير أنه لا بد من التنويه بأن عرض آرائه في هذا المجال لا يتحقق بشكل دقيق إلا من خلال سياق معين ونعني به سياق المناقشات التي دارت هذه المعضلة في إطارها وسنوف نعني هنا لا بعرض منهجه الفلسفي ولا بمنظريته في المعرفة ولكننا سنعني بعرض أوجه النقد التي وجهها إلى الفكر الاجتماعي والسياسي الذي عنى أصحابه بطرح تصورات معينة لكيفية التعامل مع المعضلة الحضارية .

كما سنعني من ثم بعرض التصورات البديلة التي طرحها مقتصرين في ذلك على كتاباته التي ظهرت بعد عام ١٩٥٥ .

غير أننا نلفت نظر القارئ إلى أن عرضنا لآراء ماركيز لا تمثل فيها نهائيا لهذه الآراء ، فها هو إلا فهم مؤقت لا نستخدم فيه لغة ماركيز

ومصطلحاته قدر ما نستخدم تلك اللغة التي استقرت في أعماق المشتغلين
بالفكر السياسي في الدول الناطقة بالانجليزية وبعبارة أخرى فإنها تلك
اللغة التي اقترنت بالنهج الليبرالي الديمقراطي في التعامل مع مشكلة
الحضارة ، وهو نهج يمكن أن نجد له خلاصة رافية في الدراسة التي
كتبها جون شايمان بعنوان « الاسس الأخلاقية للالزام السياسي » حيث
يرى شايمان أن الفكر الليبرالي يبنى على مثل أعلى معين ألا وهو القابلية
البشرية للكمال على أن تفهم هذه القابلية باعتبارها نمطا معيناً من تطور
امكانياتنا الكامنة ، نمطا يترتب عليه مزيج متناغم من الحرية الأخلاقية
والحاجة السيكولوجية ، ويتجسد على مستوى الشخصية الفردية كما
يتجسد على مستوى المؤسسات الاجتماعية في الوقت ذاته ، وفي ضوء
هذا المثل الأعلى فإن التغييرات الاجتماعية التي توصف بأنها حضارة تتجلى
باعتبارها نوعاً من التفرد والعقلانية ، وبعبارة أخرى فإن الحضارة تنتج
ذلك النمط من البشر الذي تتطلبه الليبرالية وتعنى به ذلك الكائن العقلاني
القادر على المنافسة من ناحية والتعاون من ناحية أخرى ، ذلك النمط الذي
يتسم بأنه متفرد ومتكامل في نفس الآن : اقتصادي وأخلاقي في وقت
واحد .

فاذا عدنا الى ماركيز وجدنا أنه يتفق مع وجهة النظر الليبرالية
في تأكيدها على بعدى « الفردية » و « العقلانية » لكنه يختلف معها في
اعتقاده أن هذين البعدين لا يمكن لهما أن ينتجا شخصية أخلاقية في ظل
المؤسسات الراهنة على الأقل ، تلك المؤسسات التي تنطوي عليها حضارة
يصلها بأنها بورجوازية تكفولوجية .

اننا اذا نظرنا مثلاً الى ماكس فيبر باعتباره أبرز منظري العقلانية
والى سيجموند فرويد باعتباره أبرز منظري الروح الفردية لوجدنا أن
النظريات التي يطرحانها اذا ما فهمت فهما متعمقا انما هي نظريات تصور
الفسق الراهن للحضارة على أنه نسق من الهيمنة الشاملة .

ان البشر في رأى شايمان يتشكلون مع تقدم الحضارة كأفراد
متميزين ذوي مصالح وواجبات وحقوق معينة وانهم ليدركون بشكل
متزايد أن الظروف التي تحدد مصائرهم ما هي الا محصلة مجموعة من
القوى التي لا بد من فهمها قبل محاولة السيطرة عليها .

أما ماركيز فيرى أن الروح الفردية تتمخص في نهاية المطاف عن
فقدان الذات وان النزعة العقلانية التي تتوهم أنها تسود الحضارة الصناعية
سوف تفضي كذلك في نهاية المطاف الى نوع من اللاعقلانية الشاملة

والدمرة ، وليس بوسعنا من ثم أن ننظم الحضارة بل لا بد لنا أن نتجاوزها .

هكذا يقف ماركيز على طرف تقيض مع شابمان ومن يذهبون مذهبه من المفكرين الليبراليين المعاصرين ، أولئك الذين يتصورون أن حرية الإرادة هي التي تقدم المبرر الأخلاقي للمؤسسات الجرة التي تركز عليها النظم الليبرالية ، ففي رأى ماركيز أن المؤسسات الاجتماعية والسياسية لا تجسد استراتيجيات معينة للتوفيق بين الاعتبارات المتعارضة التي تنطوي عليها الحضارة المعاصرة : -

الحرية في مقابل السلطة - الواجبات ازاء المصالح - استقلال الإرادة في مقابل التبعية ... الخ انها على العكس من ذلك تماما ، مؤسسات قائمة على القهر .

وفي المنظور المقابل نجد ان شابمان في دراسته سالفة الذكر يرى أن ماركس واتباعه بما فيهم ماركيز (ومن وجهة نظر شابمان بطبيعة الحال) يستهدفون أن يستبدلوا مؤسسات تركز على التماسك الوجداني والأخلاقي بالمؤسسات الراهنة القائمة على العقلانية الاقتصادية والسياسية ، وهم في ذلك يسايرون تصورا جديدا لقابلية البشر للكمال وهو تصور يجعل من الوحدة النفسية بديلا للتناقض والانقسام في فهمنا للطبيعة البشرية .

والحق أن هذا الرأي الذي يراه شابمان انما هو بعيد كل البعد عن موقف ماركيز بل لعله يتناقض مع ما يرمى اليه ، ذلك أن ماركيز يستهدف تنوير قرائه بطبيعة القوى الكفيلة بتحقيق هذا الحلم في المعترك فيها في الوقت الذي تتسم فيه بالتفاعل المتناغم بين أعضائها ، وهو يستهدف تنوير قرائه بطبيعة القوى الكفيلة بتحقيق هذا الحلم في المعترك السياسي ... لكن ما العمل اذا كانت القوى القائمة في الأنظمة الراهنة متناقضة مع المثل العليا للكمال ... بل ومدمرة لأية امكانية لادراك هذه المثل .

ان الماركسية تمثل نموذجا مينا لكسر هذه الحلقة المفرغة ولكنه نموذج لا يرضى عنه ماركيز ... فالمشكلة الحضارية لا تجد حلها في ضوء المحاور التقليدية للتحليل الماركسي ، والتناول الصحيح لها ينبغي ان يتم في ضوء ثلاثة محاور رئيسية هي محاور الضرورات ، ومحور المثل ، ومحور الوسائل .

ونحن نحتاج في المحور الأول أن نعرف أن كانت الحضارة تفرض أعباء جديدة ينبغي أن ينهض بها أعضاء الحياة السياسية والاجتماعية كشرط من شروط الاستمرار في البقاء أما في المحور الثاني فإننا نتساءل عما إذا كان فهمنا للحضارة يترتب عليه تأثير معين بالنسبة لتصوراتنا حول النظام الأمثل وما هي طبيعة هذا التأثير ، وأما في المحور الثالث فإننا نتلمس التوصل إلى معايير السلوك السياسي المبرر أخلاقيا كما نعني بمحاولة الموازنة بين هذه المعايير وبين طبيعة فهمنا للحضارة .

إن ماركيز هنا يتفق مع وجهة النظر الليبرالية التي عرضها لها من خلال إشارتنا إلى دراسة شابمان ، تلك الوجهة من النظر التي تقول بأن الحضارة تخلق اختلافات جوهرية عميقة لكنه مع هذا لا يتفق مع وجهة النظر الليبرالية فيما يتعلق بطبيعة هذه الاختلافات وهو ما سنتبينه في الصفحات القادمة .

ومرة أخرى نلفت نظر القارئ إلى أننا لسنا بصدد تقويم آراء ماركيز فيما نسندفه بشكل أساسي هو إيضاح طبيعة التساؤلات التي ينبغي أن يعنى الفكر السياسي المعاصر الإجابة عليها .

في رأي ماركيز أن المؤسسات الاجتماعية والسياسية التي قامت في معظم البلاد المتحضرة في القرنين التاسع عشر والعشرين ليس بوسعها أن تطوع الخصائص التي أنتجتها الحضارة وأن بدا ظاهريا غير ذلك . . . إن فشل هذه المؤسسات سوف يظل إلى مدى بعيد فشلا مستترا مقنعا ، فالإنتاج مستمر ، والنظام الاجتماعي قائم ، واشباع الحاجات متحقق ، ومع هذا فالأخفاق يضرب بجذوره في الأعماق وما علينا إلا أن نميط عنه اللثام حتى يبدو واضحا للعيان .

وفي الثلاثينيات عندما وجه ماركيز نقده لهيجل أحس بأنه من خلال هذا النقد قد برهن على أن النظام الليبرالي إنما هو نظام لا يمكن الدفاع عنه ، فالتقاليد الليبرالية في رأيه ما هي في حقيقة الأمر إلا أوج دمار المثالية الألمانية وهي لا تمثل في الواقع دستوراً للحرية بقدر ما تشوه جانبا معينا من جوانب التاريخ الذي يتسم بالتطور الدائم .

إن الحضارة الليبرالية تزعم أنها قد كشفت عن مدى امكانيات العقل في السيطرة على الظروف المحيطة لكنها عجزت في الحقيقة عن الالتزام بالخط العقلائي الأصيل وما ظهور الأنظمة الفاشية في الثلاثينيات إلا تجسيد لهذا الاخفاق الليبرالي .

ثم واصل ماركيز في كتاباته المتأخرة تلك الحملة التي بدأها في

الثلاثينيات ضد الطابع اللاعقلاني الذي تتسم به الحضارة الليبرالية الراهنة .
فهذه الحضارة تفهم العقل على أنه مرادف للتكنولوجيا والاستخدام العلم .
في زيادة الانتاج وهو الأمر الذي أدى الى سلب الانسان في ظل هذا
المفهوم حياته الباطنية الخاصة وتحوله الى انسان ذي بعد واحد هو ذلك
البعد الذي تريده له متطلبات التقدم التكنولوجي .

والواقع أن الأنظمة الليبرالية الراهنة ما هي في جوهرها الا أنظمة
شمولية من نوع جديد وان زعم أنصارها غير ذلك فالمواطن في ظلها يجد
نفسه مشدود الوثاق الى عجلة هائلة من التنظيمات الانتاجية لا يستطيع
منها فككا .

ولقد كان ماكس فيبر فيما يرى ماركيز هو المسئول عن اطلاق
وصف العقلانية كطابع مميز للمجتمع الصناعي الحديث ، فالجهازات البشر
وأفعالهم قد أصبحت قابلة للقياس بلمغة المكسب والخسارة ، وما تطويع
الواقع للعقل في ظل هذا المفهوم (العقلاني) فيما يرى ماركيز الا تطويع
للحاجات الانسانية وأرغامها على أن تتفق مع احتياجات النظام ككل وبحيث
يتسنى بعد ذلك اشباعها بأقل الوسائل تكلفة .

وهنا ينبغي أن نتوقف لكي نسجل أن مفهوم العقلانية عند فيبر
ليس كما تصوره ماركيز . . ذلك ان مفهوم العقلانية عنده مفهوم مستقل
عن النظام الصناعي ، وان جوهر الموقف العقلي يقوم حينما تقوم تلك
الظروف التي يباح فيها للبشر ممارسة أقصى قدر ممكن من الاختيار ،
انه في حقيقة الأمر محك للطاقت الأخلاقية والسياسية وعندما يلتزم
العقل بحساب العلاقة بين الوسائل والغايات لن يكون من ثم بوسع البشر
أن ينتصلوا من مسئولية اختيارهم وفي هذا المجال يدرك فيبر أن قدرا
ضخما من المسئولية قد يتجاوز الطاقات الأخلاقية للأفراد ، وقد يشمل
البعض تماما بل قد يجرفهم الى خضم اللاعقلانية كما يدرك في الوقت
ذاته أن تطور الجهاز الشرعي للسلطة وما يصاحبه من نمو بيروقراطي
يشمل تهديدا شديدا لأي ادارة سياسية تعمل على تحقيق الأهداف العامة ،
أضيف الى ذلك احتمالات أن تقوم السلطة السياسية بتسخير الأجهزة
البيروقراطية وتعويدها على أنماط معينة من السلوك تضمن التوحيد بين
استمرار السلطة في البقاء وبين الأهداف السياسية .

وعلى وجه الاجمال فقد كان لماكس فيبر مخاوفه من الاتجاهات المضادة
للعقلانية والتي تصاحب العقلانية جنبا الى جنب ومع هذا فعندما سمع

لنفسه أن يطرح خلاصة تصوراته أعلن أن الليبرالية ما تزال هي معقد
الأمل رغم كل شيء .

فاذا عدنا الى ماركيز وجدنا أنه يطرح تصورات الخاصة للعقلانية
باعتبارها تعميقا لتصورات فيبر . باعتبارها نوعا من التطوير لتلك
التصورات المتضمنة في آراء فيبر والتي أجهضها فيبر نفسه كما أجهضها
أتباعه الذين رتبوا عليها نتائج مؤيدة لليبرالية .

غير أننا وقبل أن نتناول كيف استمد ماركيز آراءه من فيبر على
نحو معين ينبغي أن نشير الى أنه من خلال تعليقاته على العقلانية
التكنولوجية يركز على مقولة ماركسية مألوفة ، تلك هي أن المصالح
الرأسمالية عادة ما تدمر المنطق الداخلي للعقلانية وبناء على هذه المقولة
فقد ساوى ماركيز مساواة خاطئة ما بين متطلبات الانتاج الصناعي
للأراض الربح الرأسمالي وما بين المتطلبات الوظيفية للصناعة الحديثة في
حد ذاتها .

من هذا المنطلق فإن ماركيز يتهم فيبر بأنه قد أساء فهم طبيعة
الوترات التي تنطوي عليها الحداثة ، ذلك أن فيبر يتصور أن هناك
صراعا ما بين قوى العقلانية من ناحية وما بين مقاومة القوى اللاعقلانية
من ناحية أخرى في حين أن الصراع الحقيقي في رأى ماركيز قائم بين
العقلانية وبين العوامل التاريخية التي جاءت بها الى الوجود (١) . ذلك
أن العقلانية ننصرف الى تنظيم الموارد المتاحة على نحو يكفل اشباع الحاجات
البشرية في حين أن الرأسمالية تخلق نوعا من الازدعان لمتطلبات انتاجية
لا متناهية كما تخلق كذلك نوعا من الهيمنة المدمرة على الطبيعة .

ومن ناحية أخرى فإن العقلانية تطرح الآمال في إقامة نسوع من
التنسيق الذي لا يقوم على القهر بين عناصر المجهود الاجتماعي في حين
أن الرأسمالية تعتمد على الهيمنة التي تتجه الى تحقيق مصالح طبقة ضيقة
مسيطرة .

إن ماركيز هنا يهاجم العقلانية بفهمها التكنوقراطي . وهو المفهوم
الذي تحاول الرأسمالية أن تصل به الى حد الكمال بدلا من أن تعمل على
تهديبه وهو الأمر الذي يؤدي الى تخريب صائر الأبعاد الانسانية بحيث
يصبح المجمع في نهاية المطاف مجتمعا ذا بعد واحد وذا فكر واحد وقد
أفاض ماركيز في تحليل آثار طغيان العقلانية التكنوقراطية على الأبعاد

(١) ماركيز يقصد النظام الرأسمالي بما يسميه « العوامل التاريخية التي جاءت
بالعقلانية الى الوجود » ... للترجم .

الداخلية للإنسان في كتابه الذى يحمل عنوان الإنسان ذو البعد الواحد حيث أوضح أن الإنسان الذى يحيا فى عالم من هذا الطراز لا يملك الا أن يحمل العالم الخارجى داخل أعماقه وأن يتمثله فى أفعاله بحيث تصبح توجهاته كلها أنماطا من الأذعان بما يريد له العالم الخارجى الذى يحيطه اطار محكم من العقلانية التكنوقراطية وفى هذا المجال يعلن ماركيز بأنه قد استمد جوهر افكاره من فرويد . ذلك أن فرويد قد أوضح امرين هامين الأمر الأول هو أن الجنس البشرى يخلق الحضارة ويعيد خلقها باعتبارها الأمر الواقع أو مبدا الواقع الذى يكتسب الصدارة بين سائر الحاجات النفسية والعقلية للبشر والأمر الثانى هو أن هذه الصدارة التى يتبناها الأمر الواقع تتحقق على حساب القاء تبعات ثقيلة على عاتق الحاجات النفسية للبشر فهى تتضمن نوعا من التقييد لممارسة اللذات ولولا هذا التقييد لما أمكن للبشر فى ظل الموارد المحدودة التى تتيحها الطبيعة أن يشيدوا حضاراتهم . وفى رأى ماركيز فإن هذا التناول الفرويدى لمشكلة الحضارة يشبه الى حد كبير الخط الذى التزمه أنصار مذهب المنفعة من أمثال هوبز وهبوم وفى كلتا الحالتين يتم اهدار جزء من المطالب الأساسية للفرد ضامنا لتحقيق منفعة أشد رسوخا وأكثر دواما .

وعلى أية حال فإن مبدا الواقع أو مبدا الأداء كما يسميه ماركيز هو حجر الزاوية فى العقلانية التكنوقراطية ؛ وفى رأيه أن الأعباء النفسية التى تصاحب تنظيم الطاقات البشرية وتقييدها تمثل مرتفعا وعرا تتزايد درجة انحداره كلما تقدمت الحضارة ، فالتنصل من متطلبات الغريزة ليس فى حقيقة الأمر الا قمعا لها ، وهو ما يترتب عليه تخوير التعبير عنها ، وهكذا ينشأ العدوان الذى قد يوجهه المرء الى ذاته كما قد يتوجه به الى الآخرين ومن ثم يصبح البشر المتحضرون تعساء مضطربين بل ومتوحشين فى بعض الأحيان .

ان هذه الأعراض السلبية قابلة للتحسن فى رأى فرويد لكنها فى النهاية ثمن لابد من دفعه لقاء التقدم الحضارى وعندما خلص الى عبارته الشهيرة عندما يوجد الـ « عو » فلتذهب الـ « انا » (١) فإنه كان يعنى أن البشر لن يستطيعوا الفرار من ادعائهم لقوى الطبيعة ولن يهربوا من اخطار التناحر والحروب ما لم يسلطوا يقدر معين من انكار الذات على ما فى ذلك من ألم ومشقة .

(١) نورد هنا نص العبارة بالانجليزية لما تشتمل عليه من جناس لفظى طريف

Where I'd is, let ego go.

ولئن كان ماركيز كما أسلفنا منذ قليل قد استمد جوهر أفكاره في هذا المجال من نظرية فرويد إلا أنه يختلف اختلافا أساسيا عن التصور الفرويدي المتفائل نسبيا إزاء العلاقة بين الذات الفردية والآخرين ، ذلك أن ماركيز يرفض بشكل قاطع ما خلص إليه فرويد من أن التقدم الحضارى حصاد إيجابى ترجع قيمته بما دفع فيه من ثمن ، والثمن المدفوع هنا هو فقدان كل فرد لجانب معين من ذاته مع بقاء قدر ما من استقلال الإرادة لكل فرد .

إن الواقع الحضارى الراهن قد تجاوز هذا التصور الفرويدي فيما يرى ماركيز ، ولم يعد هذا الواقع الحضارى يتيح للإنسان من استقلال الإرادة الفردية ما كان يتصوره فرويد ، لقد تحول البشر إلى أجزاء فى جهاز ضخيم يدور فيدورون معه داخل نسق إلى من المكافآت والعقوبات وسائر الوسائل البديلة التى تكفل استمرار هذا الجهاز فى الدوران بشكل مستقل ، وهكذا أصبح الوضع السيكولوجى السائد مطابقا لما خلص إليه فرويد فى عرضه لسيكولوجية النوغاء من انحصار الذات الفردية ، حيث تنسحب هذه الذات لحساب الواقع التكنولوجى وحيث تختفى روح الاحساس بالتبعات الفردية وحيث تصبح المؤسسات الاجتماعية قادرة على التوالد والنمو بقدراتها الذاتية .

ولئن كانت نظرية فرويد فى جوهرها متفوقة على النظريات السلوكية فيما يرى ماركيز فإن الواقع الحضارى الراهن قد أصبح هو المجال الذى يمكن للسلوكيين فيه أن يدللوا على صحة نظرياتهم .

إن عملية تشكيل الفرد وتطويعه بحيث ينطبق على القالب المطلوب حضاريا إنما يتم فى رأى ماركيز فى بطن وأناة من خلال ملايين الملايين من عمليات الشد والجذب التى تتجه بالفرد فى نهاية المطاف إلى نقطة معينة ، وإن التحليل المتمهل يمكن أن يكشف بوضوح عن طبيعة الاتجاه الذى تتجه إليه هذه العمليات حتى لو لم يكن هذا واضحا فى ذهن صانعى القرارات السياسية ، وعلى سبيل المثال فإن تشكيل الإنسان هو أمر يتحقق من خلال الاتجاه الذى يتجه إليه الاقتصاد أو التغيير التكنولوجى أو السياسة الداخلية والخارجية لدولة أو مجموعة من الدول بما يخلقه ذلك كله من أنماط من الاحتياجات لدى الطبقات الاجتماعية وبما يترتب عليه من ظهور قوى ضغط وأحزاب متنوعة تتفاعل جميعها فى اتجاه تشكيل الإنسان وقولبتة بقالب معين ، ويرى ماركيز خلافا للفرويديين الجدد أن هذا التشكيل يصل فى عمقه ونفاذه إلى أعماق الغرائز الإنسانية ولا يتوقف عند المساس بالسطح الخارجى للشخصية .

وعلى هذا فإن الأمر يصل فى النهاية الى أن الحياة تصبح فى حقيقتها نوعاً من الموت ، وهذا هو فى الواقع ما خلص إليه فى كتابه « أنماط من السلب » حيث وجه نقداً شديداً الى ما تصوره فرويد من أن قوى الهدم والتدمير يمكن أن تتحول الى طاقة بناءة من خلال عملية الاعلاء التى هى جزء من طبيعة الليبيدو ، ذلك أن الطاقة الجنسية المكبوتة - فى رأى فرويد - كثيراً ما تتحول عن طريق الاعلاء الى مظهر من النشاط الاجتماعى المثمر ، وأن قوى الهدم والعدوان فى هذه الحالات تتحد مع قوى الليبيدو فى مركب عضوى واحد يمثل القوة الكامنة التى تدفع عجلة الحضارة ، وفى رأى ماركيز أن هذا قد يكون صحيحاً اذا كانت نوازع العدوان مسخرة لخدمة الايروس (١) .

أما حينما تتغلب هذه النوازع على الايروس فإن الوضع ينقلب تماماً ويصبح العكس هو الصحيح وهذه هى النقطة التى وصلت اليها الحضارة المعاصرة وأصبحت هى طابعها المميز . وما تسابق الدول فى التسليح والتعبئة العسكرية ، وما الانفصال العميق بين العمل المنتج وبين اشباع حاجات العامل ، وما حوادث العنف والصخب ، ... ما هذا كله الا اعراض لهذه الحقيقة المأساوية .

إن العقلانية التكنوقراطية ما هى فى النهاية الا نوع من اللاعقلانية وأن طابعها اللاعقلانى ليتأكد بشكل قاطع لا من خلال أنها تفرض ضروباً من الحرمان أكثر بكثير بما تبرره الظروف المعاصرة للعرض (٢) ولا من خلال أنها تعرض القائمين على الادارة والحاضرين لها على السواء لخطر الموت المطلق ولكنها بالاضافة الى ذلك تحول الطاقات الجنسية التى ينطوى عليها الليبيدو الى طاقة من العدوان المدمر بدلا من تحويلها الى طاقة للبناء وإلى تكامل النظام الاجتماعى وهو ما سيقود فى النهاية الى كارثة .

ومن ناحية ثانية فإن المجتمع التكنولوجى المعاصر يتسم بقدر هائل من السيطرة المحكمة على مقدرات الأفراد ، وأنه ليكفى لقيام السيطرة فى رأى ماركيز أن تكون الغرائز الانسانية متسقة مع أوجه الطلب الخارجى النابع من عملية خلق وعرض الاحتياجات المادية وعلى هذا فإن الخلاص الانسانى فى رأى ماركيز يكمن فى التغيير الثورى الذى يستهدف إعادة بناء وتشكيل الغرائز الانسانية وتحريرها من ذلك القالب الذى فرضته عليها

(١) الايروس : فى الفكر اليونانى تعنى مخريزة الحب . (المترجم) .

(٢) يستخدم ماركيز هنا مصطلح العرض ب مفهومه الاقتصادى أى كمية السلع والخدمات المتاحة للاستهلاك - (المترجم) .

متطلبات الانتاج والتقدم بحيث تحل ارادة الرضا محل منطق السيطرة .

أن هذا النمط من التغيير الثورى يستلزم فى رأى ماركيز تغييرا مقابلا فى التنظيم الاجتماعى على نحو ينمى فى البشر عاطفة الحب من ناحية والقدرة على التذوق الفنى من ناحية أخرى بحيث يحل مبدأ الذوق الجمالى محل مبدأ الواقع الذى تصوره فرويد ومع هذا فان ماركيز لا يفيض كثيرا فى الحديث عن طبيعة هذه التعديلات فى النظام الاجتماعى التى تكفل فى رأيه اطلاق طاقات الحب وتنمية الاحساس بالجمال وان كان من الواضح أنه يقترح نمطا من أنماط الملكية العامة لوسائل الانتاج حين نراه فى كتابه نهاية اليوتوبيا يتحدث عن الخيال الخلاق والطاقات الحرة . للانسان التى يمكن أن يفجرها التطور المادى للقوى الانتاجية (١) .

ومن ناحية ثانية فان ماركيز يعلق آمالا كبيرة على نمط معين من التربية هو التربية الاستيطيقية وهو نمط نادى به من قبل قردزيك شيللر فى أواخر القرن الثامن عشر باعتباره الحل الذى يمكن من خلاله احياء القيم العليا فى مجتمع تطفئ عليه القيم التجارية ، وفى رأى ماركيز أن شيللر قد عثر على مفتاح حقيقى للمشكلة السياسية والتى يمكن تلخيصها فى سؤال واحد ألا وهو « كيف يمكن أن يتحرر الانسان من الظروف اللا انسانية لوجوده » .

ان المركبة الحقيقية التى يمكن أن يستقلها الانسان لكى يصل الى التحرر تتمثل فى رأى ماركيز فى تأكيد الدافع الى اللهو وفى نفس الوقت فان تأكيد هذا الدافع لا يخلو من القيمة الأخلاقية ، على العكس من ذلك فانه يؤكد هذه القيمة بما يتضمنه من مزج القوانين العقل بمطالب الحس . والحق أنه اذا أريد للحرية أن تكون هى المبدأ السائد لحضارتنا فان هذا لا يمكن أن يتأتى من خلال العقل وحده اذ لا بد من افساح المجال للدوافع الحسية ومن ثم تتواءم الطاقة الانسانية مع القانون الأول للحرية . ان المجتمع الذى ينطوى على حرية حقيقية هو ذلك المجتمع الذى تنشأ

(١) هذا لا يعنى بحال من الأحوال أن ماركيز يقف موقف النأييد من الأنظمة الاشتراكية المعاصرة القائمة على الملكية العامة لوسائل الانتاج (الاتحاد السوفيتى مثلا) فالمجتمع السوفيتى المعاصر ينطوى على كل عوامل القهر والاستبداد التى ينطوى عليها مجتمع رأسمالى كمجتمع الولايات المتحدة الأمريكية حتى وان بدا ظاهريا أن المجتمعين كليهما على طرفى نقيض .

انظر ده نؤاد زكريا ، هربرت ماركيز ، دار الفكر المعاصر ، القاهرة ، ١٩٧٨ ، ص ٥٥ وما بعدها - (الترجمة) .

قوانينه من خلال حرية الأفراد أنفسهم فيما الحرية في جوهرها الا نظام وقوانين بشرط أن تكون مؤسسة على الرضاء الفردى .

لم يعد من اللازم فى رأى ماركيز أن يعانى البشر من القلق والحربان لكى يقال أنهم قد سموا وارتفعوا فوق مستوى الحياة الحيوانية بل على العكس من ذلك فان الحرية التى تمارس المطالب الحسية من خلالها أقصى طاقاتها هى شرط لتحقيق المسحة الانسانية فى الوجود الانسانى وعلى هذا فان العصر الذهبى الذى يحلم به ماركيز ليس هو ذلك الذى تحكمه سلبية البشر ولا هو ذلك الذى تحكمه بلاهة الملائكة وانما هو عصر من النشاط المتصل المشبع للذات الذى هو أشبه ما يكون برقصه موسيقية دائبة لا تنقطع .

وعندما ينتقل ماركيز الى الحديث عن الثورة يحرص حرصا واضحا على استخدام تعبير الثورة الحقيقية ، والثورة فى رايه تكون جديرة بهذه الصفة عندما لا تكون مجرد نفى للأوضاع الشرعية القائمة ، ولكنها نظام بأسره يقف فى مقابل النظام الراهن ، وتبدأ بداياته حتى قبل أن يعلن النظام الراهن افلاسه التام ، والواقع أن ماركيز يعرض للثورة فى كتاباته من خلال أكثر من مستوى فهو يتكلم أولا عن الثورة بوجه عام موضحا مبادئها الأساسية ثم هو يقدم تصورات عن الثورة فى وضعها الراهن موضحا امكاناتها واحتمالاتها المستقبلية .

ويلاحظ هنا فيما يتعلق بالمستوى الأول أن ماركيز يطرح تصورات فى قدر كبير من الثقة والوضوح ، أما بالنسبة للمستوى الثانى فانه يطرح تصورات يقدر من الشك والحدرا واعيا بطبيعة الصعوبات والمشكلات التى ينطوى عليها هذا المستوى من التحليل ، ولعل أهم هذه المشكلات يتمثل فى طبيعة الثورة الراهنة وهل هى انجاز متحقق أم انها مشروع للانجاز ، وهنا يختلف ماركيز مع الفكر الماركسى التقليدى الذى ينظر الى الثورة باعتبارها انجازا فعليا فى حين أن ماركيز أخذ يؤمن ايمانا متزايدا بأنها مشروع نحو الانجاز أكثر من كونها انجازا متحققا ، ولعل هذا التحول فى نظرة ماركيز يرجع من ناحية الى الرسوخ الذى اتسمت به دولة الرفاهة الرأسمالية فى أعقاب الحرب العالمية الثانية ، كما يرجع من ناحية أخرى الى خيبة الأمل ازاء الاتحاد السوفيتى والأحزاب الشيوعية ،

وبالإضافة الى هذا فقد صاحب هذا التحول فى نظرة ماركيز تحول آخر فى نظرتة الى المهام الملقاة على عاتق الثورة ، فلم يعد من مهامها فى رايه أن تقوم بالتعميق الجذرى للتيارات الموجودة فعلا فى المجتمع القائم

وأن تقوم بنكاملة مسار هذه التيارات ولكنها أصبحت في رأيه نوعاً من الإيقاف والشد والتعبئة لتلك الطاقات التي تبدو سلبية بشكل أو بآخر. نتيحة لما تتعرض له من الامتصاص والقهر الذي تمارسه عليها تلك القوى المشكلة للتجربة الانسانية .

لقد أصبحت الثورة قائمة خارج المجتمع ، وأصبحت مهمتها أن تعيد صياغة المنايع الانسانية التي قد تصلح على نحو ما أساساً لها ثم هي تحول تلك المنايع الى بشر قادرين على المواجهة والفعل .

فاذا ما انتقلنا بعد ذلك الى المقارنة بين متطلبات الثورة ومتطلبات المجتمع السعيد وجدنا ماركيز يشير الى صعوبة جديدة تتمثل في ذلك المنعطف الحاد الذي يفصل ما بين متطلبات الثورة ومتطلبات المجتمع السعيد ، فالثورة تتطلب التوجيه والفعالية والقهر والتنسيق والتنظيم والعنف ، كل هذا أجبا الى جنب في حين أن دولة التذوق الفني والجمالي سوف تشكل عناصرها على نحو مختلف تماماً بحكم طبيعة هذه العناصر ، وهذا يقودنا الى سؤال معين :

نرى هل من الضروري القيام بثورة أخرى لكي ننتقل بالثورة الى نتائجها الموجبة ؟ والحق أننا اذا سلمنا بأن مثل هذا السؤال وارد فإن هذا يقودنا بالتالى الى معضلة صعبة تتمثل في صورة قيام عدد لا نهائى من الثورات الوسيطة وهي معضلة اشبه ما تكون بمعضلة زينون الايلي (١) .

فاذا ما عدنا الى تحليل ماركيز لبنية الثورة بوجه عام وجدنا أن التعريف الأول الذى يطرحه هو ذلك التعريف المألوف المعتاد للثورة بأنها ازاحة نظام قائم ومستقر من الناحية الشرعية والدستورية بواسطة طبقة اجتماعية او حركة معينة تستهدف تغيير البنيان الاجتماعى والسياسى ، كذلك فإن ماركيز لا يتجاوز التحليلات المعتادة والمألوفة حين يتعوض لتبرير الحق فى الثورة بوجه عام .

(١) معضلة زينون الايلي : انار زينون الايلي فى القرن الخامس قبل الميلاد معضلة شهيرة مشرقة على امكان تقسيم المكان الى عدد لا نهائى من الأجزاء وبناء على هذه العنايلىة للانقسام فإن أخيل أسرع عبده فى اليونان أن يقطع السلحفاة اذا سبقته بمسافة معينة ولتوضيح ذلك نلتزم أن السلحفاة تبعد مسافة كيلومتر عن أخيل عند بداية السباق والآن عندما يقطع أخيل هذه المسافة تكون السلحفاة قد تحركت الى الامام مسافة معينة نفترض للتبسيط أنها نصف كيلو متر وعندما يقطع أخيل هذه المسافة تكون السلحفاة قد تحركت الى الامام بمقدار ربع كيلومتر عندما يقطعها أخيل تكون السلحفاة على مسافة $\frac{1}{8}$ كم وهكذا الى ما لا نهاية .

وفي هذا المجال يمكن لنا أن نشير الى نهجين أساسيين في تبرير الثورة ، يركز أولهما على الفساد والخراب الذي يصاحب الطغيان والذي يسوغ من ثم أن تنشأ المقاومة التي تستهدف تطهير الدولة وإحلال نظام جديد يتسم بخصائص وأخلاقيات جديدة محل نظام الطغيان . أما ثاني النهجين فهو يرى في المقاومة نوعاً من الحركة الدفاعية النابعة من الحق الطبيعي في استعمال العنف لضمان مصالح حيوية ومن هنا فإن الهدف الأساسي في هذه الحالة هو إرغام السلطة العامة على العودة الى القنوات الشرعية . وهكذا ففي حين أن محور المفهوم الأول للحق في الثورة يتمثل في أنه المنافس الأخلاقي للقوة الراهنة نجد أن محور المفهوم الثاني يتمثل في أنه ضحية بريئة لسوء استعمالها ، فإذا عدنا الى ماركيز وجدنا أن تقدمه للنظام الليبرالي يضعه بغير شك في نطاق المفهوم الأول ، ذلك أن الحق في الثورة عند ماركيز ينبع من أن الثوار على صواب لا من كونهم قد عوملوا بشكل خاطئ ، ومعيار الصواب هنا هو القدرة على تطوير الحرية والسعادة للبشر .

ومتى أمكن تبرير الثورة على هذا النحو فإن لها أن تستخدم العنف ضد القوى القائمة ويكون للنظام الثوري أن يخضع الناس لأنماط إجبارية من التعليم متشابهة أن تستأصل أنماط فكر العبودية ، ولا مجال في هذه الحالة لإيراد الحجج الأخلاقية التي تطرح عادة ضد العنف لأن مثل هذه الحجج إنما تنطبق في حالة الأنظمة المستقرة وحدها وإن التاريخ البشري بأسره يؤكد أن اللجوء الى العنف حقيقة أزلية لم تخل منها أية مرحلة تاريخية .

وان التفرقة الجديرة بالاعتبار في هذا المجال هي التفرقة ما بين العنف الثوري والعنف الرجعي لا بين العنف وأساليب العمل السلمي . ويلاحظ أنه مما يتصل بأساليب العمل الرجعي بوجه عام ما تعبد إليه الأنظمة المعاصرة من تنشئة المواطنين على أفكار معينة ، والواقع أن كل نظام ينطوي على نوع من التشكيل السيكولوجي للبشر ، لكن ما من واحد من هذه النظم قد بلغ من شمول الهيمنة والسيطرة ما بلغته هذه النظم الراهنة التي خلقتها الحضارة الحديثة .

ولئن كانت النظم السياسية الراهنة تتخذ الشكل الديمقراطي ، فإن هذا لا يؤخر ولا يقدم شيئاً بالنسبة لموقفها الأساسي ، فما الديمقراطية الا واجهة تحكم من ورائها صفوة ما لحساب مصالح معينة ، أو ما هي في الحقيقة الا نوع من الطغيان الذي يتزيا بالزي الديمقراطي من خلال

الأغلبية ، وما الالتزام بالقرار الديمقراطي إلا نوع من الالتزام الزائف ، ذلك أن الالتزام الحقيقي لا يمكن أن ينبع من ارادة تم تخريبها والسيطرة عليها .

ومن هنا فإن حق الثورة في استخدام العنف هو حق مشروع فيما يرى ماركيز مساييرا في ذلك روبسبير وكارل ماركس ، غير أن هذا لا يعنى في رأيه أن سائر أنواع العنف التي تصدر عن الحركات الثورية هي أعمال مشروعة .

صحيح أن الثورة كيان أخلاقي قائم بذاته من حيث أهدافه ومن حيث وسائله لكنه في الوقت ذاته يخضع لضوابطه الداخلية الخاصة ، ومن هنا فإن هناك من أعمال العنف ما يتناقض مع الغايات الثورية ولا يمكن تبريره من ثم بطبيعة العمل الثوري ومن أمثلة هذه الأعمال على سبيل المثال أعمال الارهاب والعنف العشوائي والعنف بلا تمييز . الخ .

إن العمل الثوري حين يرفض الأخلاق الراهنة فهو ينشئ في نفس الوقت أخلاقياته الخاصة التي لا يمكن له أن يتجاهلها أو أن يتحلل منها وهذا هو ما يميز العمل الثوري في هذا المجال عن أعمال التمرد التي قد تعد تمهيدا للثورة والتي قد تكون دعما لها لكنها ليست جزءا منها لأنها تفتقر الى شخصيتها الأخلاقية الخاصة حتى وإن كانت المعايير الأخلاقية التي تتمرد عليها قد ثبت بطلانها .

وحين ينتقل ماركيز من هذه العموميات الى النظرة التطبيقية في الأوضاع القائمة نجد أنه يتوقف عند مسألة جوهرية حين يطرح تساؤلا هاما عن طبيعة القوى الاجتماعية الراحنة المؤهلة للقيام بالثورة . وهو يجيب على هذا التساؤل برفض المقولة الماركسية التقليدية التي ترى أن طبقة العمال الصناعيين من خلال تنظيماتهم التي تنمو نموا مستمرا هم المؤهلون للقيام بالتغيير الثوري ، ذلك أن الثورة لا يمكن قيامها بدون وعي بالاستغلال . ومع هذا فإن ماركيز يرى أننا إذا نظرنا الى الصورة المعاصرة للاستغلال وجدنا أنها من الخبث بحيث تغفلت وانتشرت في نخاع ضحاياها بحيث أصبحوا كما سلفت الإشارة يتحركون داخل الاطار الذي يراد لهم أن يتحركوا فيه متوهمين في حالات كثيرة أن هذا هو الاطار الذي اختاروه لأنفسهم ، ومؤمنين في الوقت ذاته أنهم من بين المستفيدين من ثمار التقدم التكنولوجي الراهن ، لا أنهم من بين ضحاياها ، فإذا انتقلنا من العمال الى شريحة أخرى من شرائح المجتمع تبدو في كثير من الأحيان معادية للأوضاع الراحنة وتتصور نفسها أكثر اللصائل راديكالية في

المجتمع ، ونعنى بها الطلاب ، نجد هذه الشريحة لا تمتلك القوى ولا الضمانات التى تمكنها من انجاز التغيير الثورى ، ومن هنا فقد بدأ ماركيز ينفذ ازاء العنف الذى تمارسه الجماعات الطلابية الراديكالية مواقف متقلبة ومتذبذبة ، فى حين أنه كان فى منتصف الستينات يميل الى اعتباره عنفا ثوريا مشروعا خاصة فى تلك الجالات التى يمكن اعتباره فيها نوعا من التكتيك الثورى . وهكذا نجده فى مقالاته ودراساته اللاحقة يعده عملا عقيما لانه يؤدى فقط إلى الزيادة فى عدد خصوم الثورة وطالما ان العمل الطلابى لن ينجح فى الوصول الى انجاز محدد فهو عمل غير صائب ومن ثم فهو غير مشروع حتى من وجهة النظر الثورية .

ولكن كانت الطبقة العمالية ليست هى المرشحة للقيام بالثورة نتيجة لتزييف وعيها ولأن كانت الحركات الطلابية بدورها ليست مؤهلة كذلك لئلا هذا الانجاز لا يفتقارها الى القوة الكافية الا أن هذا لا يعنى بحال من الأحوال أنه لا يوجد بصيص من الأمل فى التغيير الثورى ، وان كل ما يعنيه الموقف السابق هو أنه من الخطأ أن نحاول البحث فى النظام الرأسمالى المعاصر عن طبقة أو قوة بعينها تحمل المسئولية التاريخية فى التغيير الثورى ذلك أن مثل هذه القوى يمكن أن تنبثق من خلال التمهيد لعملية التغيير ذاتها ، وان التمهيد لتحويل الممكن الى واقع هو المهمة الحقيقية لمن يصدى للعمل السياسى من موقع الرفض للواقع الراهن .

والحق اننا اذا أمعنا النظر فى اوضاع الطبقة العمالية لوجدنا انها لا تخلو رغم تزييف وعيها من صيحات الاجتماع والرفض بين الحين والحين ، وعلى هذا فان المهمة الاساسية لمن يمارس العمل السياسى الرفض انما هى مهمة ذات طابع تعليمى فى الواقع ، انها التثوير بأخلاقيات الثورة . وتعميق الفهم للمجتمع الراهن وبدائله الممكنة ، وان أولئك الذين يتصدون للعمل السياسى ينبغى عليهم أن يعملوا جاهدين على خلق حساسية جديدة من شأنها أن تولد حاجة أساسية الى التغيير الجذرى . انهم ينبغى عليهم أن يؤسسوا أخلاقا جديدة وأن يحاولوا كسر الحصار الذى تفرضه الأخلاق السائدة ، وبعبارة موجزة فان الوظيفة الراهنة للمعارضة هى تطوير الوعي بحيث يمكن له يوما ما أن يتحول الى قوة باعثة لحركة ثورية وأن يتكامل مع هذه الحركة .

والواقع أن الطابع التعليمى للعمل السياسى يجعل مهمة المشتغلين بالسياسة أشبه ما تكون بمهمة فلاسفة التثوير فى القرن الثامن عشر وهى حقيقة يبرزها ماركيز حين يقارن بين المرحلة الراهنة ومرحلة عصر

التنوير حيث كانت كتابات مفكرى ذلك العصر نوعا من الاعداد والتهيئة
للثورة التى تحولت بعد ذلك الى واقع عملى .

ان ماركيز يرفع صوته عاليا الى قرائه طالبا منهم ان يحرروا أنفسهم
مما يحيط بها من تخريب وهو يعيد الى الأذهان تلك النظرة التى سادت
الفلسفة الرواقية والتى تطالبنا ألا نتخلى عن فضايلنا البشرية مهما بدا
أنه لا أمل على الإطلاق .

يقول ماركيز فى نهاية إحدى دراساته : « ينبغي أن تقاوم وأن
نستمر فى المقاومة اذا كنا نريد أن نحيا باعتبارنا بشرا ، وأن نمارس
حقنا الطبيعى فى السعادة :

ف . ١٠ . هايك الحرية من أجل التقدم

بقلم : انتوني دى كرسبني

ما فتئت كتابات هايك السياسية تلقى من الاهتمام ما هو جدير بها ، شأنها في ذلك شأن كتاباته الاقتصادية على حد سواء . والواقع أن الذين يتناولون أعماله بالتحليل والتعقيب كثيرا ما يسارعون الى امتداح أو ذم موقفه الليبرالي دون أن يشغلوا أنفسهم كثيرا بالحجج النافذة المتعمقة العديدة التي يسوقها دعما لهذا الموقف ، وقد ترثب على ذلك أن اعتري هذا الجانب من أعمال هايك قدر من الغموض نتيجة لردود الفعل الايديولوجية ازاءها ، وسواء كانت هذه الردود الى جانبه أو ضده فهي في الحالين تخلق مناخا مؤثرا يلقي بظلاله المؤثرة الكثيفة على أعماله .

ولمضلا عن ذلك فإن المواقف العامة التي تنسب عادة الى هايك لا تتطابق تماما مع ما يلوح بين ثنايا كتاباته ، لقد وصف بأنه من أنصار مذهب « دعه يعمل » *Laissez faire* (١) ، وأنه من خصوم قيام

(١) *Laissez faire* هو شعار المذهب «الداعي الى اطلاق الحرية» الفردية في كافة المجالات ، وتنسب هذه العبارة الشهيرة الى فينسنت دى جورنغى *Vincent de Gournay* أحد المفكرين الفيزيوقراط في القرن الثامن عشر الذين أسهموا اسهاما في ارساء أسس الفكر الليبرالي بحيث أصبحت عبارته هذه شعار الليبرالية خاصة في مراحلها الأولى ، وتمثل الحجة الأساسية التي طرحها الفيزيوقراط في الدلائل عن الحريات الفردية في أن إطلاق هذه الحريات كفيل بتحقيق الصالح الفردي وصلاح المجتمع في الوقت ذاته ، ذلك أن الفرد أقدر من سواء على تحقيق مصالحه متى كفلت له الحرية اللازمة وهو الأمر الذي سترتب عليه صلاح المجتمع باعتبار أن المصلحة الاجتماعية ما هي في جوهرها إلا مجموع مصالح الأفراد ، وقد تلفف الاقتصاديون الكلاسيكيون الانجليز هذه الحجة وأضالوا اليها حججا جديدة دعما لموقفهم الليبرالي . في بيان هذا انظر كتابنا « فلسفة العمل الاجتماعي » سلسلة كتاب الهلال ، عدد فبراير ١٩٨٧ ص ٥٣ وما بعدها .

الدولة بالخدمات العامة وأنه لا يهتم باحتياجات الضعفاء . . . الخ والواقع أنه ما من شيء في كتابات هايك يسوغ مثل هذه التوصيفات ، أننا لنعجب كيف يمكن أن تصدر من ناقد مدقق متفحص .

صحيح أن هايك مفكر ليبرالي غير أن مثل هذا القول لا يوضح شيئا على الإطلاق عن نوع الليبرالية التي يؤمن بها هايك طالما أن هناك - كما هو معروف - مفاهيم شتى للحرية ، ومن بين هذه المفاهيم يتبنى هايك مفهوما بسيطا ، فالحرية تعني عنده ألا يكون الإنسان مكرها على الأذعان لإرادة غيره ، وفي هذا المجال يعتقد هايك مقارنة بين معنى الحرية في تصوره بثلاثة معان أخرى متداولة فالحرية في معنى معين هي مشاركة الإنسان في اختيار حكومته ومشاركته في وضع التشريعات وفي عملية الإدارة (الحرية السياسية) والحرية في معنى آخر هي ذلك المدى الذي يستطيع الإنسان أن يصل إليه في القيام بفعل معين مدفوعا بإرادته الخاصة ، لا بدافع طارئ أو ظروف وقتية معينة (الحرية الداخلية) والحرية في معنى ثالث هي مدى قدرة الفرد على إشباع رغباته ، أو هي النطاق الذي يمكن أن يمارسه الإنسان في الاختيار بين البدائل المطروحة (الحرية باعتبارها قدرة) ، ويرى هايك أن هذه الحريات الثلاث الأخرى ذات أوضاع وشروط لا تتفق مع ما يعنيه بالحرية الفردية ، وينبغي من ثم أن تظل بعزل عنها . . . فالحرية السياسية على سبيل المثال ليست شرطا ضروريا ولا هي كذلك بالشرط الكافي للحرية طالما أن النظام غير الديمقراطي يمكن في حالات كثيرة أن يفرض قدرا ضئيلا من القيود في حين أن النظام الديمقراطي قد يتوسع في فرض القيود التي لا يقلل من وطانها أنها قد صمدت بالطريق الديمقراطي . وبالمثل فإن الحرية الداخلية لا تتطابق مع الحرية الفردية ، إذ إنها لا تقف في مواجهة القهر والجبر الذي يمارسه الآخرون على إرادتنا ، ولكنها تقف في مواجهة الضعف الأخلاقي أو في مواجهة تأثير الانفعالات العابرة .

وأما بالنسبة للحرية باعتبارها نوعا من القدرة الإيجابية فإن هايك يرى فارقا جوهريا ما بين عدم التدخل في أفعال الآخرين وما بين القدرة المؤثرة على الفعل ، فالإنسان قد يكون قادرا على أداء ما هو غير مسموح له بأدائه ، كما أنه قد لا يكون قادرا على أداء أفعال معينة لم يحاول أحد أن يمنع من أدائها ، بل إن هايك ليمضي أكثر من ذلك حين يبدى شكوكه في هذا المعنى من معاني الحرية ، ويتساءل عما إذا كان يجوز لنا أصلا أن نتساهل في استخدام الحرية إلى الحد الذي تصبح معه مرادفة لمعنى المقدرة رغم التباين الواسع في المفهومين .

ولا شك أن عبارات هايك في هذا المجال تتسم بالقوة والشجاعة خاصة عندما يأخذ المرء في اعتباره أن الحرية بهذا المفهوم كان لها من الانصار فلاسفة لهم وزنهم وتأثيرهم من أمثال جون لوك ، وهيوم ، وديوى .

والواقع أن الكراهية التي يكنها هايك لهذا المعنى الشائع من معنى الحرية يمكن تفسيرها بأنها - في جانب منها - ناتجة عن رغبته في المحافظة على المعنى الاصيل للكلمة وتعزيز هذا المعنى بعدم التوسع في استخدامها ، وفضلا عن ذلك - وهذا هو الأهم - فإن كراهيته لهذا المعنى راجعة إلى إيمانه بأن القيمة الجوهرية للحرية لا ينبغي أن يستغلها انصار المذاهب الجمعية في تبرير المزيد من مظاهر التدخل ذلك أننا متى عرفنا الحرية على هذا النحو فلن يكون هناك حد للتشريعات التي تستهدف زيادة مقدرة الأفراد على الاختيار ، أو زيادة مقدرتهم على فعل ما يريدون فعله وتكون النتيجة في النهاية تدميرا للحرية باسم الحرية .

غير أنه يتعين علينا هنا أن نسجل أن هايك لا يعترض على قيام الحكومة بتوفير المهارات والفرص فهذا في رأيه أمر مرغوب لكنه لا ينبغي أن يقال عنه انه نوع من توسيع دائرة الحرية .

ومن الواضح أن الليبرالية التي يدعو إليها هايك تختلف اختلافا كبيرا عما يحدث الآن تحت هذا الاسم في الولايات المتحدة الأمريكية ، فهايك يؤكد على أن الحرية تكمن في التخلص من القيود والضوابط التي تضعها الدولة وهو في هذا يسير على نفس الخط الذي سار عليه مفكرون من أمثال ماديسون وتوكيفيل واكتون .

إن الليبراليين الأمريكيين المعاصرين ينظرون إلى الحرية باعتبارها نوعا من المشاركة والاختيار الفعال وهم في هذا أقرب ما يكونون إلى فولتير وروسو ، في حين أن هايك يضع حدودا واضحة للحكومة ، وهو في نفس الوقت لا يخفى شكه وتوجسه من مغبة تزايد سطوة الحكومة .

إن الليبرالية الأمريكية المعاصرة ما هي إلا ليبرالية الدولة لا ليبرالية المجتمع ذلك أنها ترمى إلى ارساء تدخل الحكومة الديمقراطية من أجل التقدم الاجتماعي وعدالة التوزيع ، وهكذا نستطيع أن نجمل الفارق بين هايك والمفكرين الليبراليين الأمريكيين في أن هؤلاء الآخرين ياملون في إعادة بناء المجتمع وصياغته من جديد في حين أن هايك يؤكد على أهمية التطور التلقائي للمجتمع متابعا في ذلك برنارد مانديفيل وآدم سميث .

ان هايك يبدو محافظا فى نظر معظم الأمريكين حاليا ، ولكنه يرفض رفضا قاطعا أن يوصف بأنه كذلك لعدة أسباب فى مقدمتها أن الموقف المحافظ غير قادر بطبيعته على طرح بديل للنظام الراهن فى حين أن الموقف الليبرالى الأصيل له من الأهداف المحددة والمبادئ الهادية ما يجعله قادرا على الاتجاه نحو الوجهة التى يريدتها وبالإضافة الى ذلك فإن المحافظين يخافون التغيير ، ويفزعون من كل ما هو جديد ، فى حين أن الليبرالية فى صميمها دعوة الى التجديد المستمر حتى ولو لم نستطع التنبؤ سلفا بما سوف يقودنا اليه التجديد فى نهاية المطاف ، كذلك فإن المحافظين يميلون الى أن يسيروا فى ركاب السلطة وتنطوى مواقفهم على عداوة واضح للديموقراطية ، وان مثل هذا الرضاء من جانب المحافظين بكل ما هو سلطوى لا يمكن مقارنته بموقفه هو من السلطة ، اذ انه ينادى بأن تكون السلطة داخل حدود معينة ، فضلا عن ذلك كله فإن هايك يأخذ على المحافظين أنهم يفتقرون الى فهم القوى الاقتصادية وأنهم يتسمون بالغموض والهامية والحنين المريض الى الماضى القديم .

تلك هى الصبورة المجملية لفكر هايك ولتصوره هو عن نفسه وسوف نحاول فى السطور التالية أن نتعرف على طبيعة آرائه بشكل أكثر عمقا وتفصيلا ونبدأ بأن نقتبس نصين من كتابه : « دراسات فى الفلسفة والسياسة والاقتصاد » وهما يعبران فى تصورنا اصدق تعبير عن جوهر الموقف الليبرالى الذى يقفه هايك حيث نجده يسجل فى النص الأول ، أن « الليبرالية تنبع من اكتشاف نظام قادر على أن يخلق نفسه بشكل مستقل ، نظام قادر على أن يستثمر معرفة أفرادهم ومواهبهم وكفاءاتهم الى الحد الذى لا يجاريه فيه أى نظام آخر تابع من التوجيه المركزى » .

كما نجده يسجل فى النص الثانى أن : « المحور الأساسى فى مفهوم الليبرالية يتمثل فى اعمال مبادئ عامة للإدارة العادلة من شأنها أن تبسط الحماية على قدر معين من النطاق الخاص للأفراد ، وسوف ينشأ من ثم نظام من الأنشطة الانسانية قادر على تشكيل نفسه بشكل تلقائى ، وسوف يصل هذا النظام من التكامل والتعقيد الى ما لا يمكن أن يصل اليه نظام آخر يتم الاعداد له سلفا . . وبناء على هذا فإن القوة الجبرية التى تمتلكها الحكومة ينبغى أن توجه فقط الى اعمال مثل هذه المبادئ » .

والواقع أن هايك فيما ينادى به من التطور التلقائى للمنظمام الاجتماعى يعتمد على حجة قاطعة فى تصوره ، تلك الحجة تتمثل فى عجز

أى انسان عن الالام بسائر العوامل التى يتوقف عليها تحقيق أهدافه ومهما اجتهد المرء فسوف تظل حدود معرفته قاصرة عن أن تحيط بهذه العوامل جميعها . بل ان هذا العجز يتزايد فى الواقع كلما تزايد حجم المعرفة البشرية ككل . ذلك أنه مع تقدم المعرفة البشرية ونموها تتضاءل نسبة ما يستطيع الفرد أن يصيبه من هذه المعرفة . وهكذا فأننا اذا ما أردنا أن نستثمر هذه المعرفة البشرية الفردية القاصرة أكفا استثمار ممكن . واذا أردنا أن نلم شتاتها المبعثر على نحو يقلل من احتمالات إزعاج بعض البشر لازادة البعض الآخر . . اذا اردنا هذا فما علينا الا ان نرتكن الى جهاز يتسم بالطابع اللاشخصى يعمل على ايجاد نوع من التناسق والتكامل بين الشطة الافراد وهذا الجهاز هو فى الواقع ما يزودنا به التطور التلقائى الذى هو ليس نتاجا للاعداد أو التصميم المسبق ولكنه نتاج عرضى وغير مقصود للنشاط الانساني .

ان مثل هذا النظام لا يتجه الى تحقيق أهداف بعينها ، وهذا بديهي طالما أنه لم ينشأ عن طريق الاعداد والتخطيط المسبق ، وعلى هذا فان تحديد قيام مثل هذا النظام أمر لا يتوقف بالضرورة على طبيعة النتائج التى تترتب فعلا على قيامه .

والواقع ان الاعتماد على التخطيط المسبق ليس أمرا مرفوضا فى جميع الأحوال فى رأى هايك ، ولكن مجال هذا التخطيط ينبغى أن يقتصر على نطاق محدود كتجميع قدر معين من الموارد وتوظيفها داخل نسق محدد الاطار ، فى مثل هذه الحالة يكون التخطيط هو الاسلوب الأمثل ، أما بالنسبة للمجتمع ككل حيث يوجد الآلاف أو الملايين من الأفراد فان الاعتماد على العوامل التلقائية هو الاسلوب الأكثر كفاءة .

وقد تعرضت وجهة نظر هايك فى التطور التلقائى لنقد عنيف من جانب المفكرين الاشتراكيين الذين يرون أنها تنطوى على عيب أساسي يتمثل فى أن التطور التلقائى قد لا يترتب عليه تلك النتائج التى تمثل أولوية معينة بالنسبة للمجتمع دون غيرها ، لكن هايك يجيب على هذا الانتقاد بأن مثل هذه الأولويات المزعومة ليست محل اتفاق بين الجميع ، ولن تكون كذلك مهما حاولنا الاتفاق على مفهوم موحد للمزايا أو الحاجات .

والواقع أننا لكى نفهم الطبيعة الخاصة للموقف الليبرالى الذى يقفه هايك ينبغى أن نشير الى أنه لا يبدأ بمفهوم مسبق للانسان ، فخالفاً فى

ذلك الخط العام الذي يخطه المفكرون الليبراليون عادة (١) .

ان هايك لا يعرف الانسان ولا يشير الى ماهيته وأغراضه وحاجاته ،
فالطبيعة الانسانية عنده غير محددة ، انها في حالة تشكل دائم لا ينقطع ،
وهي تترك المجال مفتوحا بشكل دائم لأي تغيير وفي اتجاهات لا يمكن
التنبؤ بها سلفا ، وباستثناء العوامل البيولوجية والفيزيائية . فنحن
لا نستطيع ان نتوقع مقدما ماهية الاحتياجات الانسانية ولا حدودها .
ولما كان الأمر كذلك فنحن لا نمتلك الأساس الذي نستطيع بناء عليه أن
نضع خطة للمستقبل الأمل للانسان ولا أن نوقف تطوره نحو مرحلة
بعضها ، وعلى هذا فان مستقبل المجتمع البشرى ينبغي أن يكون أمره موكولا
الى التطور التلقائي طالما أننا لا نستطيع أن نحدد سلفا خصائص النظام
الأمل للمجتمع البشرى انطلاقا من مقدمات بعضها كافتراض طبيعة ثابتة
للانسان مثلا .

والحق أن نظرية هايك في التطور التلقائي قد عرضته لجملة من
الانتقادات الظالمة منها أنه ينفي عن الدولة فاعليتها الايجابية ، وأنه لا يلقي
بالا الى مسئولياتها الاخلاقية والاجتماعية ازاء الضعفاء والعاجزين عن
الكسب وهي أمور أبعد ما تكون عن مقصد هايك ، فمن حق الدولة في
رأيه ، بلى من واجبها ، أن تتدخل وأن تكون لها فاعليتها الايجابية في
أمور معينة فهي أولا وقبل كل شيء ينبغي أن تتدخل لكي تضمن حرية
مسار التطور التلقائي ، ثم متى ينبغي أن تتدخل لكي توفر الحد الأدنى
من المعيشة لأولئك الذين يعجزون عن الكسب شريطة ألا يكون هذا
التدخل جزءا من تصور عام لما ينبغي أن تكون عليه القوارق في الدخول
والثروات . انها تتدخل فقط لكي تضمن لهؤلاء حدا أدنى من الحياة
الكريمة ، أما ان تتجاوز ذلك بحيث تحاول أن توجه نظام السوق الى
تحقيق نموذج معين للعدل التوزيعي ، فهذا نوع من التدخل الذي يرفضه
هايك والذي سوف يترتب عليه في رأيه انخفاض حجم الدخول والثروات ،
والواقع أن منتقدي هايك في هذا المجال انما يحاربونه على غير أرضه
ولو كانوا أمناء مع أنفسهم لركزوا جهدهم في البرهنة على خطأ تصوراته

(١) البدء بمفهوم مسبق للانسان هو في الواقع ما يميز الفكر الليبرال بوجه عام
فالانسان عند كانبث مثلا كان يتسم باستقلال الارادة ، قادر على التشريع الخلقى وهذا هو
ما يميزه عن الكائنات التي توجد في ذاتها ولا تتجاوز بهد ذلك دائرة التشريعات التي تسنها
الطبيعة . كذلك فان الاقتصاديين الكلاسيكيين الانجليز يافتون ببعض القوانين الأساسية التي
هي جزء من تعريف الانسان عندهم مثل قانون « المجهود الأقل » وقانون « المال
الأعلى » .. - (المترجم) .

لإنخفاض الدخل والثروات في حالة تدخل الدولة وتوجيهها لنظام السوق ، ولكنهم بدلا من ذلك ركزوا سسهم تقدمهم عليه هو شخصيا لا الى أفكاره .

ولنعد الآن الى النقطة الحيوية في موضوع دراستنا وتعنى بها مكانة الحرية الفردية عند هايك لكي نلاحظ انها ليست نتاجا لتخطيط مسبق . ذلك أن البشر لم يتنبأوا سلفا بالمزايا التي سوف تحققها الحرية لهم ومن ثم قرروا أن تكون هي طريقهم . . . على العكس من ذلك تماما فلقد نشأت الحرية من الناحية التاريخية بشكل مختلف نتيجة لفقدان السلطة في الحكم مما ترتب عليه وضع القيود على سلطاتهم . وهنا نكشفت مزايا الحرية مما جعل الناس يوسعون من نطاقها . وهكذا بدأت الليبرالية تتطور كنظرية نسقية متكاملة . ولكن ما هي مزايا الحرية ؟ انها السبيل الى التقدم المادى والثقافى كما يجيبنا هايك على هذا السؤال . غير أن هذه الاجابة تثير بدورها أكثر من تساؤل . فما الذى يعنيه هايك على وجه التحديد بالتقدم ؟ . وما هى مزايا التقدم ؟ . ولصالح من هذه المزايا ؟ ثم وهذا هو الأهم فهل يعنى حديث هايك عن مزايا الحرية أنه لا يعدها قيمة كى حد ذاتها بغض النظر عن أية مزايا ؟؟ اما اجابة هايك على هذه التساؤلات فتتمثل فى أن التقدم الاجتماعى عنده ليس اقترابا من هدف محدد معلوم لأن التقدم لا يتحقق بفعل عقل بشرى يناضل باستخدام وسائل معلومة نجر تحقيق غاية معينة .

وان الأكثر صوابا فى رأى هايك أن ننظر الى التقدم باعتباره عملية يتم من خلالها تشكيل وتعديل القدرات العقلية للبشر . وهكذا لا تتغير الامكانيات المتاحة لنا فحسب بل تتغير كذلك رغباتنا وقيمنا بشكل مستمر .

وعلى هذا فليس بوسعنا أن نضع خطة للتقدم . ولا أن نفترض أن التقدم سوف يترتب عليه بالضرورة قدر أكبر من الانسجام للحاجات او مدى أوسع للسعادة . لكن هذا ليس هو الأمر المهم . فالمهم هنا كما يؤكد هايك فى كتابه . دستور الحرية ، هو ألا نعيش على ثمار الماضى وأن نظل ننطلق الى المستقبل ، ذلك أنه من خلال التوجه الى المستقبل يمكن للذكاء البشرى أن يؤكد ذاته . ان التقدم فى نهاية المطاف هو حركة من اجل الحركة .

وهكذا يبدو أن الجانب العام فى التقدم عند هايك يمثل فى التوصل الى معرفة جديدة ، وسواء كنا نستهدف النتائج المربنة على

هذه المعرفة أو كنا لا تستهدف ذلك فليس بوسعنا في الحالين إلا أن نشارك في صنع التقدم .

وعندما يتعرض هايك لتقييم (١) الحرية الفردية فهو يقيّمها من خلال مساهمتها في تحقيق التقدم بمفهومه الذي سلفت الإشارة إليه أي باعتباره نوعاً من المعرفة المتراكمة ، وعلى هذا فلو افترضنا جدلاً إمكان وجود بشر قادرين على أن يحيطوا بكل شيء علماً ؛ فلن تكون للحرية في هذه الحالة قيمة تذكر ، فالقيمة الحقيقية للحرية تتمثل في أنها تيسر لنا بسبيل مواجهة ما لا نراه وما لا نستطيع أن نتنبأ به . إن الحرية ليست قيمة نهائية في حد ذاتها وإنما هي تستمد قيمتها من كونها قوة تدفع بالمجتمع إلى الأمام وعلى هذا فنحن لا نستطيع أن نقاضل في مجال الحرية بين مجتمعين على أساس عدد الأفراد الذين يتمتعون بها في كل مجتمع ، ذلك أن الحريات اللازمة للتقدم بشكل حيوي وملح قد لا تكون هي ذلك النوع من الحريات الذي يطلبه عامة الناس لأنفسهم (٢) ، ومع هذا فإن المجتمع الذي يشتمل على عدد من الأفراد يتمتعون بالحرية خير في رأي هايك من ذلك الذي لا يوجد بين مواطنيه أحد على الإطلاق يتمتع بالحرية (٣) ، كذلك فإن تمتع عدد كبير من أفراد المجتمع بالحرية الكاملة خير من تمتع كل أفراد المجتمع بالحرية في حدود معينة (٤) .

وعلى الرغم من أننا نستهدف هنا أساساً عرض آراء هايك وليس التعليق عليها ، فإننا لا نستطيع أن نمر مرور الكرام على هذا الجانب

(١) يحسم مجمع اللغة العربية بالقاهرة الخلاف الذي دار طويلاً حول كلمة « تقييم » حيث كان يرى البعض أنها تستخدم استخداماً خاطئاً وأن صحتها هو « تقويم » بمعنى تبين القيمة ، وقد أصدر المجمع قراراً يلغى بأن التقييم هو تبين القيمة وأن هذا الاستخدام صحيح بمقتضى شواهد الاستعمال في الكثير من نصوص التراث .

(٢) توضيحاً لفكرة هايك في هذا المجال نطرح حرية البحث العلمي كمثال للحرية التي لا يطلبها عامة الناس لأنفسهم وإن كانت ضرورية للتقدم بالمعنى الذي يعتمد عليه هايك - (المترجم) .

(٣) . (٤) قد يبدو هايك هنا متناقضاً مع ما سبق ذكره من أنه لا يمكن المفاضلة في مجال الحرية بين مجتمعين على أساس عدد الأفراد الذين يتمتعون بالحرية في كل منهما ولكن الذي يعنيه في تصورنا أن الفضلية مجسّمة ما لا تتزايد طردياً بنفس نسبة تزايد عدد المتمتعين بالحرية - (المترجم) .

من آرائه ونرى لزاما علينا أن نتوقف قليلا لكي نسجل ملاحظتين (١) :

الملاحظة الأولى هي أن تصور هايك للحرية الفردية ينطوي على نوع من التناقض ذلك أنه كثيرا ما يتحدث عن الحرية في مواضع مختلفة من كتاباته باعتبارها قيمة جوهرية ينبغي أن تكون مطلوبة لذاتها في حين أنه هنا يتحدث عنها باعتبارها أداة للتقدم ، وهو ما يتناقض أيضا مع جوهر الرؤيا الليبرالية تلك التي تنظر الى كل انسان فرد باعتبارها هدفا في حد ذاته وليس مجرد كائن مرشح لكي يكون أداة من أدوات التقدم ، اما الملاحظة الثانية فهي أننا لا نوافق على ما يقول به هايك من أن المجتمع الذي ينطوي على قدر معين من الحرية لبعض الأفراد خير من ذلك الذي يخلو تماما من الحرية ، ولا نعتقد أن مثل هذه الدعوى واضحة بذاتها ، ذلك أننا اذا افترضنا وجود مجتمع يتمتع بعض أفراد به شيء من الحرية في حين لا يتمتع الآخرون بأية حريات على الإطلاق ، فإن هؤلاء الذين لا يتمتعون بالحرية سوف يطالبون بالمساواة ، وسوف يكون من وجهة نظرهم أن تسلب الحرية من الجميع ما دامت لم تمنح للجميع (٢) ، وهم لا شك سيجدون من يتعاطف مع منطقهم هذا رغم أنه مخالف لما يقول به هايك ، وحقا إن هايك قد يستطيع الرد على هذا المثال بأن وجود عدد من الأفراد يتمتعون بالحرية سوف يكون عاملا من عوامل التقدم الذي سوف يستفيد منه الجميع ومع هذا فإن هذا الرد لن يقتنع به على الأرجح أولئك الذين حرموا من الحرية وسوف يفضلون المساواة وإن ترتب عليها بطلان التقدم أو انعدامه وهم في هذا لا شك غير ملومين .

ولنتقل الآن الى نقطة أخرى من النقاط التي لقيت اهتماما كبيرا من جانب شراح هايك ونقاده والتي تعد في الواقع من أهم العناصر المكونة للفكر ، تلك هي ما يسميه بضرورة اعمال « المبادئ العامة للسلوك العادل » والواقع أن تناولنا لهذه النقطة سوف يقودنا بالضرورة الى تناول مفهوم هايك وتصوراتة للقواعد القانونية بوجه عام ، ولنبدا أولا بإيضاح ما يعنيه بالمبادئ العامة للسلوك العادل حيث نجد أنه ينظر اليها باعتبارها طائفة معينة من القواعد القانونية لازمة في رأيه لتحقيق التطور بالنسبة لذلك النظام الانبشاقى الذي ينادى به ، وفي ظل هذه القواعد فإن كل ما يلتزم به الانسان من القيم وما يحدد سلوكه من الضوابط مستمد من

(١) الملاحظتان الواردتان هنا للمؤلف التوفى دى كرسبلى صاحب هذه الدراسة .

(٢) المجلة التي سيقومون عليها في هذه الحالة هي « العدل » والعدل قيمة تعلو على

الحرية من وجهة نظر البعض - (الترجمة) .

مضمون أحكام هذه القواعد دون سواها ، وطبقا لما يقرره هايك في كتاب « فوضى اللغة في الفكر السياسي » ، فإن هذه القواعد العامة تتوجه بأحكامها الى عدد غير معروف من الحالات المستقبلية ، كما تتجه كذلك الى سائر الأشخاص الذين تنطبق عليهم من الملبسات والظروف الموضوعية ما هو موصوف فيها .

والواقع أن هذه القواعد ترسم حدود المجالات الفردية التي تسبح عليها الحماية بحيث يؤدي هذا الى انبثاق نظام تلقائي لا تحده منذ البداية غاية بعينها . ولتوضيح الطبيعة العامة والمجردة لهذه القواعد يمكننا أن ننظر اليها باعتبارها طرفا مقابلا للقواعد التنظيمية ، ففي حين تتوجه هذه الأخيرة بخطابها الى أشخاص محددين يستهدفون تحقيق غايات محددة في ظل ظروف محددة بحيث يكون انطباق هذه القواعد التنظيمية مَرهُونا بهذه الغايات والظروف نجد أن القواعد العامة للسلوك العادل تحدد أنماط السلوك الجدير بالحماية القانونية دون أن يرتفع هذا بغاية نهائية معينة يمكن أن يتجه اليها السلوك ، وفي هذا المجال يلاحظ هايك أن الفرق بين القواعد التنظيمية والمبادئ العامة للسلوك العادل يمكن تشبيهه على نحو تقريبي بالفرق بين قواعد القانون العام - وقواعد القانون الخاص ، فالقانون العام ينصرف الى تنظيم الجهاز الحكومي كما ينصرف الى تلك المعاملات التي تكون الدولة بما تملكه من سلطة طرفا فيها ، وهو يقتصر على ذلك دون أن يتعداه الى سائر المعاملات بين الأفراد ، وتلك الأخيرة وحدها هي التي تمثل موضوع القانون الخاص الذي هو في الواقع أكثر عمومية ، كما أنه في غالب الأحيان نقنين لتلك القواعد في المعاملات التي نشأت بين الناس بطريقة تلقائية . وأنه لمن العلامات المميزة للمجتمعات الليبرالية أن الفرد لا يمكن تقييد سلوكه الا بما تقتضيه طاعة القانون سواء العام أو الخاص ، ومع هذا فإن القرن الأخير قد بدأ لسوء الحظ يشهد اتجاهات متزايدة نحو استبدال القواعد التنظيمية بقواعد القانون الخاص والجنائي بشكل مطرد . ويرجع هذا الاتجاه الى ترايد ادراك الأجهزة التشريعية ووعيتها بأن فرض قواعد قانونية موحدة على جميع الأفراد من شأنه أن يؤدي الى نتائج متباينة في الحقيقة طالما أن الأفراد أنفسهم متباينون في الواقع . وقد ترتب على هذا الاتجاه المتزايد لاحتلال القواعد التنظيمية محل القواعد العامة الموحدة للسلوك نتائج خطيرة بالنسبة للحرية والتقدم الاجتماعي ، ذلك أن الاتجاه الجديد يستهدف تحقيق نتائج بعينها لكل فئة بعينها من البشر وهو الأمر الذي يعنى تكريس أنماط معينة من العدل التوزيعي والتوزيع لها وهو ما سيترتب

عليه . بالتالي أن يحل نوع معين من النظام الموجه محل النظام القائم على التلقائية والتوازنات ذات الطابع اللامشخص .

ومن خلال السطور السابقة يتبين لنا بوضوح (وسوف يتبين بوضوح أكثر في السطور اللاحقة) أن آراء هايك وتصوراته القانونية ليست في حقيقتها دراسات في القانون بمقدار ما هي دراسات عن القانون ، أي أنها ما يمكن لنا أن نسميه بما وراء القانون أو « ما بعد القانون » (١) ، من هنا يهتم هايك اهتماما خاصا بإبراز الفارق بين قواعد القانون عموما وبين تلك القواعد القانونية التي ينطوي عليها قانون معين ، فقواعد القانون لا تتعلق بتنظيم حالات معينة وبيان الحكم الواجب التطبيق على كل حالة من هذه الحالات ، ولكنها تتعلق ببيان ما ينبغي أن تكون عليه القواعد القانونية وبعبارة أخرى فإن قواعد القانون تتولى تنظيم وضبط القانون في حين يقوم القانون بتنظيم وضبط المجتمع ، ويلاحظ أن هذه التفرقة التي يقيمها هايك بين قواعد القانون بوجه عام والقواعد القانونية التي قد ينطوي عليها تشريع معين ليست تفرقة نظرية خالصة إذ أن لها في الواقع أهمية عملية كبرى تتضح مثلا في النظر إلى القرارات التي قد تتخذها حكومة معينة ، ذلك أنه يكفي لوصف مثل هذه القرارات بأنها قرارات « مشروعة إذا كانت مطابقة تماما للتشريعات التي صدرت وفقا لها ، في حين أن هذه التشريعات ذاتها قد تكون مخالفة لقواعد القانون أي أنها مخالفة لتلك القواعد التي تحدد ما ينبغي أن تكون عليه القوانين (٢) .

(١) الفارق بين دراسة القانون ودراسة ما وراء « هو بذاته الفارق العام بين دراسة العلم وفلسفة العلم ، ففي حين تنصب دراسة أي علم من العلوم على دراسة موضوعاته مباشرة ، تنصب دراسة لفلسفة ذلك العلم على دراسة المشكلات العامة التي تواجه هذا العلم وهو يدرس موضوعاته وبعبارة أخرى فإن لفلسفة العلم حديث عن العلم وليست حديثا في موضوعات العلم ، ولهذا توصف فلسفة العلم بأنها لغة من الدرجة الثانية باعتبار أن عبارات العلم هي اللغة ذات الدرجة الأولى ، ويعبر عن الدرجة الثانية بالقطع اليوناني ميتا Metc وترجمته العربية ما وراء أو ما بعد فيقال مثلا ميتابوليتيكا أي ما وراء علم السياسة أو ميتا إيتيكا أي ما وراء علم الأخلاق ، وقد تبع هذا التعبير الاصطلاحي قياسا على استخدام « فيزيقا » و « ميتافيزيكا » مع لارق هام هو أن الميتافيزيكا ليست هي بالضبط فلسفة علم الفيزيكا فقد استقر مصطلح الميتافيزيكا تاريخيا ليعني دراسة الوجود ككل - (المترجم) .

(٢) تذكرنا هذه التفرقة بتفرقة أرسطو ما بين العدل العام والخاص ، ففي حين يتحقق العدل العام بمجرد الالتزام بالنزاهة والمعايير بما تقرره قاعدة قانونية معينة ، فإن العدل لا يكتمل إلا . بأن تكون القاعدة المطبقة عادلا أصلا ، وهذا هو ما يقرره العدل الخاص . في بيان هذا النظر كتابنا سالف الذكر ص ١٩ وما بعدها .

والآن ما هي قواعد القانون ، وبعبارة أخرى ما هي تلك الخصائص التي ينبغي أن تتحقق في أية قاعدة قانونية معينة ؟ إن هايك يجعل هذه الخصائص في ثلاثة ملامح أساسية هي التنظيم والتوكيد والمساواة ، فالقاعدة القانونية. ينبغي أولا أن تكون قاعدة عامة بمعنى أنها لا تشير إلى تفاصيل معينة وإنما يتحدد مجال انطباقها بتحقيق مجموعة من الشروط المجردة التي لا ترتبط بأشخاص أو أشياء محددة بالذات ، وهذه السمة تذكرنا بما كان ينادى به روسو من أن القوانين تنصرف إلى جوهر الموضوع وإلى الشكل المجرد للوقائع ولا تنصرف قط إلى أشخاص أو أفعال محددة بذاتها . أما السمة الثانية من سمات القوانين فهي التوكيد ، بمعنى أن الأحكام التي تغطى عليها القوانين أحكام مؤكدة وهو الأمر الذي يترتب عليه أن يكون في وسع أي شخص أن يقتبأ سلفه ويقتدر معين من الثقة بالحكم الواجب التطبيق بالنسبة لواقعة معينة ، وصحيح أن التنبؤ القاطع بأحكام المحاكم في جميع الحالات هو أمر صعب التحقيق من الناحية العملية ، إلا أن هذا لا يحول دون القول بأن القاعدة القانونية السليمة تتيح دائما قلنا كبيرا من التأكد حول طبيعة الحكم المتوقع صدوره في واقعة معينة معلومة .

أما السمة الثالثة من سمات القوانين - وهي المساواة - فتتمثل في ضرورة تطبيق ما تقضى به القوانين على جميع أفراد المجتمع سواء بما في ذلك الحكم ، ومع هذا فإن هذه السمة لا تتنافى مع القول بضرورة التمييز في أحكام القوانين طبقا لوجود خصائص معينة فيمن يتجه اليهم خطابها كان يكون هؤلاء من الأحداث تحت سن معينة أو أن يكونوا من النساء . إن هذا النوع من التمييز لا يمكن اعتباره نوعا من التعسف أو الإخلال بمبدأ الحياد والمساواة طالما أنه يراعى ظروفها معينة وطالما أنه لا يتجه إلى محاباة البعض طبقا لقوتهم أو سطوتهم .

وتبقى بعد ذلك مجموعة أخرى من الخصائص التي تقسم بها قواعد القانون في رأي هايك منها. أن القوانين في غالبيتها ذات طبيعة سلبية وينبغي أن تكون كذلك كلما أمكن ، ذلك أن القوانين تنهانا عن أفعال معينة ينبغي أن نتجنبها وليست مهمتها أن تقرر لنا ما نفعله ، صحيح أن هناك استثناءات على ذلك ، تتمثل في القوانين الضريبية ، مثلا ، لكن الاتجاه العام للقوانين ينبغي أن يتجه إلى تحديد دائرة عدم الفعل ولا ينبغي له أن يتجه إلى تحديد دائرة الفعل المحدد ، فإذا ما اتجه إليها فإن هذا هو الاستثناء الذي لا يجوز التوسيع فيه ، ومن هذه الخصائص كذلك أن قواعد القانونية وهي تكفل نطاقا معيناً من الحماية لكل فرد فهي ينبغي

أن تكفل في الوقت ذاته مصلحة المجتمع ككل في النمو والتقدم التلقائي ،
ويترتب على هذه الخاصة خاصة أخرى تتمثل في أن قواعد القانون
لا ينبغي أن تتجه بأية حال من الأحوال إلى تحقيق نمط معين من العدل
التوزيعي ، فلا ينبغي أن يتدخل المشرع بحيث يضع - مثلا - حدودا عليا
للثروات يحظر على الأفراد تجاوزها .

وأخيرا فإنه لا يمكن اعتبار أية قاعدة قانونية معينة . . واحدة من
المبادئ العامة للسلوك العادل بالنظر إليها وحدها وبشكل مستقل عن
النسق التشريعي القائم بأكمله ، إذ لا بد أن تتأزر سائر القواعد القانونية
المتسمة بالخصائص السابقة حتى تكون فيما بينها مبادئ عامة للسلوك
العادل .

يتبقى بعد ذلك السؤال العام « ما العلاقة بين آراء هايك في
القانون وبين تصوره للحرية الفردية ؟ » والجواب على هذا السؤال أن
هذه الآراء في القانون تتسق مع تعريفه للحرية الفردية الذي سلفت
الإشارة إليه (١) وهكذا فإن كل فرد في المجتمع يكون متمتعا بحريته
الفردية عندما يطبق تلك القواعد القانونية المتسمة بالخصائص الشكلية
والمجردة التي أشرنا إليها ، إذ أنه في هذه الحالة لا يكون مدعنا لإرادة
شخص سواء وإنما يكون ملتزما بالإرادة الموضوعية للقانون ، متمثلة في
نصوص قواعده . وحقا إن هذه النصوص قد تمنعه من القيام بأفعال
معينة لكنها لا تفرض عليه فعل شيء محدد بالذات ، وهي في هذا تكفل له
حماية مجاله الخاص كما تكفل حماية مجال سواء ، في الوقت الذي تكفل
فيه للمجتمع ككل إمكانية النمو والتطور التلقائي . وقد حدا هذا المفهوم
ببعض شراح هايك إلى الاعتقاد بأنه من أنصار مذهب « دعه يعمل . . دعه
يمر » وأنه من خصوم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي للأفراد ، وهو
فهم بعيد كل البعد عن الموقف الحقيقي لهايكن ، فهو يرى أن تدخل الدولة
في المجال الاقتصادي تدخل ضروري ومطلوب لضمان النمو التلقائي
للسياط الاقتصادية ولتحيلولة دون قيام قوى معينة كاحتكارات
والتكتلات من شأنها أن تسفل المسار التلقائي للتطور وتوجيهه وجهة معينة
تحقيقا لمصالحها الخاصة » (٢) .

(١) راجع سابقا ص ٤٢٠ .

(٢) تزيد هذه النقطة توضيحا بقولنا أنه إذا كان هايك يدعو إلى التطور التلقائي
فسوف يكون متناقضا مع نفسه إذا دعا إلى ربح الدولة تماما عن توجيه النشاط
الاقتصادي وإعطاء هذه السلطة التوجيهية إلى قوة احتكارية هي أشبه ما تكون بدولة جديدة
في المجال الاقتصادي .

ليوشتراوس وصحوة الفلسفة السياسية

بقلم : يوجين ف. ميللر

يحتل ليوشتراوس مكانة لا يكاد يدانيه فيها واحد من مؤرخي الفلسفة السياسية المعاصرين ، وذلك بفضل دراساته العديدة التي تتسم بعمق الرؤية وشمول النظرة ، والواقع أن من النادر ، بل لعل أحدا من المؤرخين على الإطلاق لم يستطع أن يقدم مثل هذا الكم الكبير من الدراسات المتعمقة التي قدمها شتراوس والتي شملت أفلاطون - زينوفون - ابن ميمون (١) - الفارابي - مارسيليو بادوا كما شملت من بين المحدثين ماكيافيلي - هوبز - اسبينوزا - لوك - روسو - بيرك - نيتشه .

ورغم كل هذا العطاء الواسع الذي قدمه شتراوس فإن فضله على الفلسفة السياسية لا يقتصر على أعماله وحدها ، فلقد تأثر به عدد من

(١) ابن ميمون أو « مايونا تيدس » كما يطلق عليه الأوربيون هو الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون الذي عاش ما بين عامي ١١٣٥ و ١٢٠٤ الميلاديين ، والذي عني بالتوفيق بين الفلسفة الأرسطية ومقتضيات العقيدة الدينية وذلك من خلال تفسيرات خاصة للتوراة وقد عني ابن ميمون بدراسة آراء المتكلمين حيث خلص إلى رفض منهجهم مؤكدا أن الفلسفة - لا علم الكلام - هي التي يمكن أن تقودنا إلى المعرفة بالذات الإلهية وبحقيقة العالم ومن أهم مؤلفات موسى بن ميمون كتاب موريه ليفوخيم (دلالة الحائرين) الذي ظل الفلسفة المدرسيون في العصور الوسطى من أمثال الأكويني يدرسونه من خلال ترجمته اللاتينية باعتباره واحدا من أهم المراجع الفلسفية ، كما لقي هذا الكتاب حظوة من بعض فلاسفة العصر الحديث أمثال سبينوزا وليبشر . . (الترجمة) .

الدارسين الذين جاءوا بعده ، وساروا على نهجه المتميز فيما قدموه من دراسات عن هؤلاء الفلاسفة السالف ذكرهم وغيرهم من أعلام الفلسفة السياسية في العالم الغربي ، بحيث تعتبر انجازاتهم في هذا المجال امتدادا لانجازات شتراوس ، وبحيث يكون فضلهم مردودا الى فضله بشكل أو بآخر .

والواقع أن دراسات شتراوس لأعلام الفلسفة السياسية ليست مجرد دراسات فردية منفصلة لهذا الفيلسوف أو ذاك ، ولكنها طرح لتاريخ الفلسفة السياسية بأسره من خلال رؤية نقدية واعية . وما دراسته لهذا الفيلسوف أو ذاك مناسبة معينة ينفذ من خلالها الى طرح ما يطرحه من قضايا ومشكلات ، كمشكلة الحق الطبيعي أو مشكلة « العقل والوحى » أو « التعليم في المجتمع الديوقراطي » . وهكذا قدم شتراوس تفسيرات باهرة لأرسطو وأفلاطون ولوكريتيوس في معرض تناوله للفلسفة والشعر ولثوسيديدس في معرض تناوله للفلسفة والتاريخ ، ولماكس فيبر في معرض تناوله لعلم الاجتماع المعاصر .

وإذا جاز لنا أن نتبنا ، فإن النفود القادمة من السنين سوف تشهد تأثيرا متزايدا لأعمال شتراوس على الدراسات الفلسفية ، بل لعل هذه الأعمال سوف تصبح هي الوجه الرئيس لتلك الدراسات . وعلى الرغم من أن الجانب الأكبر من أعمال شتراوس يتمثل في شرح عظماء الفلاسفة القدامى ، إلا أن هذا لا يعنى بحال من الأحوال أنه مجرد شارح للتراث وأنه مدفوع الى ذلك بصنفة للماضى أو رغبته في جمع المقتنيات الأثرية ، على العكس من ذلك تماما ، فإن شتراوس نفسه لا يلتفت وفي مناسبات عديدة يعبر عما يشعر به من الأسى البالغ نتيجة لأن منهج العرض التاريخي للفلسفة السياسية قد جعل محل الفلسفة السياسية ذاتها ، وهكذا فقد تبوأ الشراح الخالص في رأيه مقاعد المبدعين الخالص ، وهو الأمر الذى يعنى في تصوره أن الفلسفة السياسية قد دب اليها الهود والانحلال .

وعلى هذا فإن علينا أن ننظر الى شروح شتراوس للفلاسفة القدامى باعتباره فيلسوفا مبدعا وأصيلا وليس مجرد مؤرخ للفلسفة ، وأن ما يفعله شتراوس في هذا السياق لا يختلف كثيرا عما فعله فلاسفة كثيرون قبله من بينهم أفلاطون الذى اختار المحاورات لتكون هي الشكل الملائم لتوصيل أفكاره ، غير أن أقرب الفلاسفة القدامى الى هذا النهج الذى انتهجه شتراوس هو الفارابى ، ذلك أن الفارابى فيما يحدثنا

شتراوس كان يرتدى قناع المؤرخ ليتحصن به من الشبهات والمساءلات التي قد يجرحها عليه افصاحه المباشر عن آرائه ، وهكذا عرض الفارابي لافلاطون على نحو يتم عن ايمانه بازاء افلاطون وان لم يعلن ذلك صراحة .

وعلى هذا فقد حذا شتراوس حذوا الفارابي في طريقة التأليف وارتدى بدوره قناع المؤرخ لكي يضرب عضفوريين بحجر واحد ، فهو يشرح آراءه الخاصة من خلال شرحه لأعمال الفلاسفة الذين يتعرض لهم في الوقت ذاته ، ومع هذا فان محاولة استكشاف الأفكار الخاصة بشتراوس انما هي محاولة جد شاقة ومضنية ، فهي تستلزم أولا التعرف على وجهة نظر شتراوس في أصول ومبادئ التأليف الفلسفي ، ثم هي تستلزم بعد هذا النظر في سائر مؤلفاته في ضوء هذه المبادئ والأصول ثم هي تستلزم ثالثا النظر في النصوص الأصلية لأعمال الفلاسفة الذين تناولهم شتراوس بالدراسة من وجهة نظره الخاصة ، وهذا كله جهد تقصر عنه بكثير غاية هذا المقال الذي ما هو الا خطوة متواضعة نحو التعرف على الفكر السياسي لشتراوس . وعلى هذا سنحصر بحثنا فيما كتبه شتراوس عن الفلسفة السياسية بشكل مباشر ، ثم سوف نحاول أن نتبين الى أي حد تنطبق مفاهيمه على كتاباته. ونبدأ بأن نشير الى أن شتراوس يحرص على تحديد المقصود بالفلسفة السياسية باعتبارها نمطا متميزا من الفكر السياسي له ملامحه الخاصة ومن ثم نجده في مقال له بعنوان « ما هي الفلسفة السياسية » يعرفها بأنها تلك المحاولة الحقيقية لمعرفة الطبيعة السياسية للأشياء ولعرفة النظام السياسي الفاضل ، ومن هذا التعريف يتبين أن هناك ثلاثة متطلبات ينبغي أن تتوفر في الفكر السياسي حتى يمكن اعتباره فلسفة سياسية ، فلا بد أولا أن يكون هناك ثمة جهد حقيقي من أجل المعرفة ، وهنا يتوقف شتراوس عند كلمة المعرفة ... لكي يسجل أن أي فكر سياسي لا يهتم بالفارق بين مجرد الرأي أو الاعتقاد وبين المعرفة لا يمكن اعتباره فلسفة سياسية ويلاحظ أن شتراوس هنا يتابع نهج سقراط الذي كان ينظر الى الفلسفة عموما باعتبارها صعودا من الاعتقاد الى المعرفة ، تلك التي تتسم بأنها عقلية وصادقة ونهائية ، وحتى اذا نظرنا الى مستوى الحياة السياسية العملية لوجدنا أن القادة السياسيين الأفذاذ كثيرا ما تكون لهم آراء متعمقة نافذة ، لكن هذه الآراء لا يمكن اعتبارها فلسفة سياسية حتى لو انطوت ضمنا على بعض الفروض الفلسفية ، وهي لا تعتبر كذلك لأنها لا تحاول نعمق تلك الفروض ، ووضعها في محك النقد والتحليل ؛ وتجريدها مما يرتبط بها

من مشكلات جزئية ترتبط بمكان وزمان معينين بحيث لا تبقى الا المبادئ..
الشاملة التي تتجاوز حدود الـ « هنا » و « الآن » ، وعلى هذا فان
الفلسفة السياسية هي محاولة دائبة وواعية قدر ما هي متمسكة وصارمة
لاحلال المعرفة محل مجرد الراى أو الاعتقاد ، وهنا يثور السؤال : ما الذى
تستهدف الفلسفة السياسية معرفته على وجه التحديد ؟ وجواب شتراوس
على هذا السؤال أن الفلسفة بوجه عام هي بحث فى طبيعة الأشياء ،
ومن ثم فان الفلسفة السياسية باعتبارها فرعاً من الفلسفة هي بحث فى
طبيعة الأشياء السياسية فإذا ما تساءلنا عن تعريف الأشياء السياسية كان
جواب شتراوس أنها تلك الأمور التى ما كانت لتصبح واردة لولا وجود
الظاهرة السياسية والحياة حافلة بالعديد من الأمثلة لهذه الأمور التى
يعايشها كل مواطن عادى كالضرائب ، والبوليس ، والقوانين ، والمحاكم ،
والحرب ، والسلام ، والهدنة ... الخ .

ان صاحب الراى السياسى ينظر الى كل شىء من هذه الأشياء فى
خصوصيته الخاصة ، أما الفلسفة السياسية فهي تحاول النظر الى الكل
الشامل أو بعبارة أخرى الطبيعة النهائية لكل هذه الأشياء .

ان الفيلسوف السياسى لا يكتفى بأن يتساءل : ما العدل ، أو
ما القانون ، ولكنه يتجاوز هذه الجزئيات لى يتساءل ما الذى يعد ذا
طبيعة سياسية ؟ أو ما هي حدود النطاق الذى ينتمى اليه كل ما هو
سياسى ، أو ما هي صلة الحياة السياسية بالكل الاشمل ؟

ان هذه الأسئلة وأمثالها تستهدف فهم طبيعة الأمور السياسية
وبعبارة أخرى فهي تستهدف معرفة ما الذى يميز ما هو سياسى عما هو
غير سياسى ، ومع هذا فلكل كانت معرفة طبيعة الأشياء السياسية شرطاً
ضرورياً لقيام الفلسفة السياسية إلا أن هذا الشرط الضرورى ليس شرطاً
كافياً لقيامها ، ذلك أنها تستهدف فى نفس الوقت هدفاً أساسياً آخر هو
التعرف على «لامح النظام الفاضل وهذا هو فى الواقع ما يميز الفلسفة
السياسية باعتبارها نشاطاً ذا طابع شبه عملى عن النظرية السياسية .
التي هي نوع من التأمل النظرى الخالص . والواقع أن البحث فى ماهية
المجتمع الفاضل أو النظام السياسى الصائب لا ينشأ عادة من مجرد
الرغبة فى التأمل النظرى ، وإنما تفرضه ضرورات عملية وملحة . ان
القادة السياسيين فى ممارساتهم العملية إنما ينطلقون فى حقيقة الأمر من
خلال تصوراتهم للمجتمع الفاضل أو النظام الأمثل ، والواقع أننا حينما
نضع هذه التصورات موضع الفحص والتحليل والنقد فإننا نكون قد

بدأنا الاقتراب من دائرة المعرفة وابتعدنا في الوقت ذاته عن دائرة الرأي أو الاعتقاد الشخصي ، وهكذا يتضح أن العمل السياسي هو بداية الفلسفة السياسية. باعتبار أنه ينطوي دائما على توجه ضمني نحو التعرف على طبيعة المجتمع الصالح الذي هو الخير الأقصى في مجال السياسة .

فاذا ما شئنا أن نجعل ما سبق في عبارة وجيزة فإن الفلسفة السياسية في صميمها وكما يراها شتراوس نمط من المعرفة وهذا هو أول العناصر المكونة لها ثم هي بعد ذلك تدور حول التعرف على طبيعة الأشياء السياسية وهذا هو ثاني عناصرها وأخيرا فهي في الوقت ذاته محاولة للتوصل الى معايير النظام السياسي الفاضل وهذا هو ثالث عناصرها ومتطلباتها وتبقى بعد ذلك ملاحظة هامة هي أن الفلسفة السياسية فرع من الفلسفة . لهذا فإنها أولا وقبل كل شيء معرفة فلسفية شأنها في ذلك شأن أية معرفة فلسفية أخرى بمعنى أنها ينطبق عليها ما ينطبق على الفلسفة بوجه عام من أنها في المقام الأول طريقة للتناول بمعنى أنها حين تستهدف التعرف على طبيعة الظواهر السياسية فهي لا تكتفى بالتفسيرات المباشرة. القريبة ولكنها تصل الى أعماق أعماق الجذور . وعلى هذا فإن الفلسفة السياسية يمكن تعريفها ببساطة بأنها التناول الفلسفي للظواهر السياسية ، ومع هذا فإن شتراوس يشير الى معنى آخر مقابل تماما لهذا المعنى وإن كان لا يقل عنه أهمية ذلك هو أن الفلسفة السياسية يمكن أن ينظر اليها باعتبارها نوعا من التناول السياسي للفلسفة أو أنها هي المدخل السياسي الى الفلسفة والواقع أن التباين بين هذين الطرفين المتقابلين في النظر الى الفلسفة السياسية (مرة باعتبارها نوعا من التناول الفلسفي للسياسة ومرة باعتبارها نوعا من التناول السياسي للفلسفة) يقودنا بالتالي الى منظورين متقابلين في تبرير وجود الفلسفة السياسية إذ أنها يمكن تبريرها تارة على نحو يؤكد قيمة الظواهر السياسية كما يمكن تبريرها على نحو يؤكد قيمة الفلسفة ذاتها ، وانطلاقا من المنظور الأول فإن مبرر وجود الفلسفة السياسية هو أن الظواهر السياسية لها من الأهمية والتميز الخاص ما يبرر أن تهتم بها الفلسفة اهتماما خاصا من خلال فرع متميز من فروعها هو الفلسفة السياسية أما من خلال المنظور الثاني فإن مبرر قيام الفلسفة السياسية هو البرهنة على أهمية الفلسفة وما يمكن أن تسهم به في مجال هام هو الحياة السياسية .

ذلك بإيجاز هو مفهوم شتراوس للفلسفة السياسية ، فاذا انتقلنا الى دراساته التي أرخ فيها لعدد كبير من الاعلام في هذا المجال وجدنا أن

هذا المفهوم الذى طرحناه هو الموجه الرئيسى لهذه الدراسات وعلى سبيل المثال فقد استطاع شتراوس انطلاقاً من هذا المفهوم أن يقدم دعماً قوياً لوجهة النظر التقليدية التى ترى أن سقراط هو الرائد الحقيقى للفلسفة السياسية فى العالم القديم ، وأن أعماله هى التى مهدت السبيل لمن جاءوا بعده ، ذلك أننا إذا طبقنا على أعمال سقراط تلك المعايير التى طرحها شتراوس لوجدنا أنها :

- ١ - سعى الى المعرفة الحقيقية .
- ٢ - استهدف للتعرف على طبيعة الظواهر السياسية .
- ٣ - محاولة لاستكشاف ماهية النظام السياسى الأمثل .

ثم تطورت الفلسفة السياسية فى صورتها الكلاسيكية بعد سقراط على يد أفلاطون وأرسطو ثم على أيدى الفلاسفة اللاحقين كالرواقيين وشيخون ، كما نقلها الى العصور الوسطى الفلاسفة المسلمون واليهود والمسيحيون الاسكولائيون (١) .

ولعل أهم اسهامات شتراوس فى احياء التراث القديم للفلسفة السياسية تتمثل فى دراساته المستفيضة لأولئك الذين عاصروا سقراط من أمثال أرسيتوفانيس وزينوفون وأفلاطون .

لقد حمل أرسيتوفانيس بأسلوبه السخرى حملة شمعوا على آراء سقراط مندداً به وبفكره من الفلاسفة الذين لا يهتمون بالمسائل السياسية ١١

أما زينوفون وأفلاطون فقد كان عرضهما لآراء سقراط يبدو كأنه معارضة مقصودة لوجهة نظر أرسيتوفانيس ، ذلك أنهما عرضا لآراء سقراط على نحو يؤكد وجهة النظر الماثورة عنه وهى أنه كان رائداً للاهتمام بالمسائل السياسية وليس واحداً من الذين تجاهلوا كما وصفه أرسيتوفانيس ، فضلاً عن ذلك فقد كان بوجه عام رائداً للاهتمام بكل ما فى الإنسان من جوانب انسانية (النبيل - العدالة ... الخ) ، ويرى

(١) الاسكولائيون أو المدرسيون هم فلاسفة المسيحية فى العصور الوسطى الذين اعتصوا بالتقليق بين العقيدة المسيحية والفلسفة الارسطية ، ووصلهم بالمدرسين راجع الى تلك التسمية التى أطلقها عليهم الفلاسفة الاسكولائيون فى عصر النهضة تحقيراً من شأنهم وإداة لطابع التعجيب التى اتسمت بها فلسفتهم التى لم تكن فى رأى الاسكولائيين أكثر من مجردات دراسية تدرس فى المدارس - (المترجم) .

شترافوس انه من الصعب أن نقطع بأن أيًا من الصورتين السابقتين هي التي تتطابق مع سقراط التاريخي وهل هي الصورة التي رسمها له أرسطوفانيس أم الصورة التي رسمها له زينوفون وأفلاطون ، ومع هذا فإن من الجائز جدا فيما يرى شترافوس أن يكون هذا التباين ما بين سقراط الأرسطوفاني وسقراط الزينوفوني الأفلاطوني راجعا الى تباين حقيقي في شخصية سقراط وتطور أفكاره ما بين مرحلة الصبا والشباب وبين مرحلة الكهولة والنضج وهي تلك المرحلة التي تبلورت فيها الاهتمامات الخلقية والسياسية لدى سقراط .

إننا إذا حكمنا على سقراط في ضوء كتابات أفلاطون وزينوفون وأرسطو لوجدنا أنه قادر على تناول الأمور السياسية والإنسانية بمقتضى فهمه المتميز للطبيعة ، لقد كان السابقون عليه (١) يفهمون الطبيعة على أنها المصدر الأول أو العنصر الأساسي الذي تتكون منه سائر الموجودات باستثناء البشر ، أما سقراط فهو يفهم الطبيعة باعتبارها الجوهر أو الماهية التي تميز كائنا عن آخر وليس مجرد العنصر أو العناصر الأولى التي يتكون منها ، وعلى هذا فإن طبيعة شيء ما لا تتجلى ولا تبدى الا عندما يتكامل وجوده ، ومن ناحية أخرى فإن الكون ككل يتكون من أشياء شتى لكل منها طبيعته الخاصة ، وما سعى الفيلسوف الى المعرفة الا محاولته التعرف على جوهر كل شيء من هذه الأشياء وكيف تتصل مكونات الكون بعضها ببعض ، من هنا يمكن أن ننظر الى موقف سقراط من الظواهر السياسية فَمَا هي الا من موجودات يتألف منها الكون من بين ما يتألف منه، وينبغي على الفيلسوف الحقيقي أن يسعى الى معرفة جوهرها في إطار علاقتها بالكل الأشمل .

لقد استطاع شترافوس أن يوضح أن سائر تعاليم الفلسفة السياسية الكلاسيكية إنما تعتمد على تصور سقراط لأن طبيعة أي شيء لا تتجلى الا من خلال اكتماله ، وعلى سبيل المثال فإن طبيعة الإنسان تتجلى في اكتمال روحه ، والروح هي النفس الإنسانية التي تتسم بالنطق والعقل . وعلى هذا فإن الخير بالنسبة للإنسان هو أن يحيا حياة عقلية بمعنى أن يسود عقله باقي مكوناته وأن تكون أفعاله دائما صادرة عن بصيرة عقلية ، كذلك على مستوى المجتمع السياسي فإن فضيلته تتمثل في أن يسود العقل بمعنى أن يتولى الحكم فيه أولئك الذين أوتوا الحكمة ، وسواء تم هذا بشكل مباشر بمعنى أن يتولى الحكماء الحكم مباشرة ، أو تم بشكل غير مباشر بمعنى أن يخضع المجتمع لتلك القوانين التي سنّها الحكماء ،

(١) من أمثالهم طاليس - افكسيمينيس - انكساجوراس - (المترجم) .

ففي الحالين يكون الشيء في نصابه ويكون الحكماء في المجتمع بمنزلة العقل من الانسان الفرد ، وهذا هو العدل أو الخير ، وهكذا خلص الفلاسفة السياسيون الكلاسيكيون الى أن العدل أو الخير هو أمر مرجعه الى الطبيعة وليس الى الاتفاق أو مجرد المواصفات .

ومن الجدير بالذكر في هذا المجال أن التمييز الذي يقيمه شتراوس بين الفلسفة السياسية كمحاولة للتعرف على طبيعة الأشياء السياسية وبينها كمحاولة للتعرف على نظام الحكم الصالح إنما يلعب دورا كبيرا في تناوله لفلسفة السياسة الكلاسيكيين ، ويتضح هذا الدور في معارضته للرأى الذي طرحه بعض الشراح المعاصرين لمحاورة الجمهورية على أنها دعوة ضمنية الى الإصلاح السياسي ، وفي رأيه أن محاورة الجمهورية ليست دعوة الى التغيير أو الإصلاح وإنما ليست نموذجا للدولة المثالية مطروحا لكي يحتذى به ، ولكنها نوع من التأمل النظري الخالص الذي يوضح مجال الفلسفة الخلقية والسياسية بوجه عام ، أنها وكما لاحظ شيشرو من قبل نوع من استكشاف الطبيعة السياسية لدولة المدينة ، تلك التي تقابل الطبيعة الخلقية لدى الانسان ، وإن تعذر إقامة هذه الدولة الأفلاطونية من الناحية العملية ليس أمرا غائبا عن ذهن أفلاطون ، بل أنه يعتمد عمدا فيما يرى شتراوس أن يقدمها لنا مثلا يتعذر تحقيقه لكي نتصرف بجهدنا الى مجرد تأمل المقومات الأساسية لهذا المثال ، ولكي نتعرف لمجرد المعرفة على طبيعة الدولة والانسان ، وفي هذا الخصوص يؤكد شتراوس في أكثر من موضع من كتاباته أن لفلسفة السياسة الكلاسيكيين كان لديهم من الوعي العملي ما يجعلهم يدركون بوضوح أن قيام الدولة في عالم الواقع يعتمد على كثير من العوامل التي تتجاوز أحلام الفلاسفة ، بل أن من الدول ما يقوم نتيجة للصدفة المحضة التي لا يحكمها منطق فلسفي ، لهذا نجد أنهم قد ركزوا جهودهم العملية حيثما وجدت هذه الجهود في محاولة اصلاح عيوب الانظمة القائمة فعلا وليس في محاولة إقامة دولة مثالية خالصة .



ثمة خط واضح يرسمه شتراوس للفصل ما بين الفلسفة السياسية الكلاسيكية التي ازدهرت بصورة أو بأخرى إبان العصور الوسطى وبين الفلسفة السياسية الحديثة ، وهو في الوقت ذاته يقسم الفلسفة السياسية الحديثة الى ثلاث موجات حيث تبدأ الموجة الأولى بأعمال

ماكيا فيلي الذي يعده شتراوس مؤسساً للحدثة (١) ، وتستمر هذه الموجة الى القرن الثامن عشر حيث تواجه للمرة الاولى ازمته التي نبعت من خلال الانتقادات التي وجهها جان جاك روسو الى نظريات هوبز ولوك ، ومن ثم تبدأ الموجة الثانية التي تمثلت ذروتها في الفكر السياسي الذي طرحه كانط وهيغل ، وتستمر هذه الموجة لتواجه بدورها ازمته من خلال اوجه النقد التي وجهها نيتشه الى المثالية الالمانية ، وهكذا تبدأ الموجة الثالثة التي ما تزال قائمة الى ايامنا هذه .

لقد سار المحدثون على نهج سقراط في النظر الى الفلسفة السياسية على انها محاولة لمعرفة الامور السياسية ومعرفة النظام الامثل للحكم ، لكنهم مع هذا يختلفون عنه اختلافا جذريا في نظرتهم الى مضمون الفلسفة السياسية ومنهجها ويتضح هذا مما يلي :

١ - ظل المحدثون يحتفظون بالفرقة السقراطية بين مجرد الاعتقاد وبين المعرفة الحقيقية ، لكن المعرفة لم تعد لديهم تأملا من اجل التأمل ، ولا سعيًا الى الحقيقة في ذاتها بل اتجهت الى تحقيق اغراض عملية ، وهذه السمة لا تصدق على المعرفة السياسية وحدها ، ذلك ان سائر انماط المعرفة الانسانية قد اصبحت لدى المحدثين تستهدف زيادة سيطرة الانسان على الطبيعة وتوجيهها الى ما يحقق له قدرا اكبر من الرفاهية واشباع الحاجات . هكذا امتزج لديهم النظر بالعمل وامتد هذا الامتزاج ليشمل سائر المجالات بما فيها فلسفة السياسة .

٢ - واصل المحدثون من فلاسفة السياسة الاهتمام بمعرفة طبيعة الظواهر السياسية باعتبارها مهمة اساسية من مهام أية فلسفة سياسية أصيلة ، ومع هذا يلاحظ انهم يوجه عام يؤمنون بأن الطبيعة لا تنطوي على فروق كيفية بمعنى انهم يحددون بين ما هو « مادي » وما هو « طبيعي » ، ومن ثم فقد حدا بهم هذا الموقف الى الشك في ان الظواهر السياسية بل والظواهر الانسانية عموما تشغل مكانا متميزا في الكون ، وهو الامر الذي يعد هدما للأساس الذي اقام عليه سقراط نقده للسابقين عليه .

(١) يلاحظ هنا ان شتراوس كان في بداية الامر يعتبر توماس هوبز مؤسساً للفلسفة السياسية الحديثة . نحيث كانت مقاهيمه عن الحق الطبيعي والقانون الطبيعي تمثل هدما أساسيا للتصورات الكلاسيكية ثم عاد شتراوس بعد ذلك ليؤكد ان ماكيا فيلي كان اسبق من هوبز في هدم التصورات الكلاسيكية ، ومن ثم فهو الذي يعد بحق ابا للفلسفة السياسية الحديثة (الملاحظة هنا للمؤلف يوجين ميلر) .

٣ - ظل المحدثون معنيين بمعرفة النظام السياسي الأمثل لكنهم مع هذا يرفضون التصورات الكلاسيكية لما هية النظام الفاضل وامكانية تحقيقه ، ولعل ماكيافيلي فيما يرى شتراوس هو المثال البارز الذي حذا حذوه سائر فلاسفة السياسة المحدثين في رفضهم للتصور الكلاسيكي للنظام الصالح ، وطبقا لما يراه ماكيافيلي فان الكلاسيكيين قد طرحوا نمطا من اليوتوبيا التي يستحيل تحقيقها عمليا ، ذلك انهم قد اعتمدوا فيها على ما ينبغي ان يفعله الانسان لا ما يفعله في الواقع وهكذا أصبح المحور الذي يدورون فيه هو محور الفضيلة لا محور الحقيقة الواقعية وهو الأمر الذي جعل من تصوراتهم مجرد أحلام يتعذر تحويلها الى خطة عملية قابلة للتنفيذ .

والواقع أن المقابلة ما بين الفلسفة الكلاسيكية والفلسفة الحديثة هو الموضوع الأثير الى نفس شتراوس والذي لا يفتسا بشيء في دراساته التاريخية وهو أمر يدفعنا الى أن نثير السؤال الذي يقفز الى الالهن ويطرح نفسه بالضرورة في هذا المجال ونعني به أين يقف شتراوس نفسه بين هذين الطرفين المتصارعين ؟ وهنا ينبغي أن نشير الى أن شتراوس يتحدث تحديا سافرا تلك المقولة السائدة التي تقول بأن الفلسفة الحديثة تمثل رفضا قاطعا للبديسل الكلاسيكي في تصوره للمجتمع والإنسان . لكن هل يعنى هذا أن شتراوس يتبنى المفاهيم الكلاسيكية وينتعال إليها في مواجهة الفلسفة السياسية الحديثة . ان هناك من القرائن العديدة ما يعزز هذه الوجهة من النظر ، فشتراوس كثيرا ما يتكلم بشكل مباشر عن خصائص الفلسفة السياسية على نحو يتسق مع التصورات الكلاسيكية ، وهو كثيرا ما يوجه النقد وكثيرا ما يأخذ بالآخذ المختلفة على الفلسفة الحديثة في الوقت الذي لا يشير فيه الى مثالب الفلسفة الكلاسيكية الا فيما ندر ، ولعلنا عن ذلك فهو يشير بصراحة الى أن التصور الكلاسيكي للانسان كان أكثر شمولاً واحاطة من تصور المحدثين ففي حين كان الكلاسيكيون على وعى شديد بما في الانسان من جوانب سامية ومشرقة وما فيه من جوانب قاتمة ومظلمة في الوقت ذاته ، فان المحدثين ركزوا على الجانب القاتم في الانسان وكان هذا الجانب هو كل مكوناته ، ومع هذا ، فانه حتى هذا الجانب الشرير من جوانب الطبيعة الانسانية الذي ركز عليه المحدثون وكأنما هو اكتشاف جديد كان معروفا حق المعرفة لدى الكلاسيكيين شأنه في ذلك شأن كثير من الظواهر التي اشتهر الفلاسفة السياسيون المحدثون بالالتفات إليها ، وعلى سبيل المثال فانه ما من ظاهرة اخلاقية أو سياسية من تلك الظواهر التي اشتهر ماكيافيلي بأبرازها الا وكانت - فيما يقول شتراوس - معزولة

تمام المعرفة لزينو فون ، ناهيك عن أفلاطون وأرسطو . صحيح أن كل شيء يتخذ لونا جديدا لدى ماكيافيلي لكن هذا اللون الجديد ليس راجعا الى اتساع في الأفق بقدر ما هو راجع الى ضيق الأفق ، وما ينطبق على ماكيافيلي ينطبق كذلك على الكثير من أفكار سواء من المحدثين .

ومن ناحية أخرى فإن شتراوس يرى أن تناول مشكلات الفلسفة السياسية ينطوي دائما وبالضرورة على إيمان بنوع معين من الحلول ومع هذا فهو يحذرنا من أن نشق تماما في صواب حل من الحلول ، فالحلول دائما ليست في وضوح المشكلات ، وإن الفيلسوف الحقيقي يتكف عن أن يكون كذلك لو أصبحت ثقته في حل ما أقوى من إدراكه للطبيعة الاشكالية لهذا الحل ، وإن الانهيار الواضح في الفلسفة السياسية الحديثة يستلزم نوعا من العودة الى الفلسفة الكلاسيكية ، لكن هذه العودة ينبغي أن تكون اطلالة مؤقتة يشوبها نوع من الحذر فالفلسفة الكلاسيكية ليست وصفة شافية لما نعانيه ، خاصة وأنها في أيامنا هذه نعيش أنماطا من المجتمعات لم يعرف الكلاسيكيون لها مثيلا .



ثمة حقيقة هامة تؤكدتها دراسات شتراوس ، تلك هي أن الفلسفة رغم كل ما تقدمه من الفوائد والخدمات للفرد والمجتمع فهي تحية دائما مهددة بالخطر ، وهذه الاخطار التي تهدد الفلسفة تنبع عادة من مصدرين أولهما هو المجتمع ذاته وثانيهما يتمثل في المنافسين التقليديين للفلاسفة في مجال طرح الحكمة واكتشاف الحقيقة ، وهكذا تجد الفلسفة نفسها دائما وفي سائر العصور مطالبة بالدفاع عن نفسها وعن المشتغلين بها أزاء هذين المصدرين الداهمين أحدهما أو كليهما معا .

والواقع أن الفلسفة السياسية في معنى من معانيها هي واحد من الأسلحة التي تستخدمها الفلسفة في الذود عن نفسها ، وذلك من خلال ما تقوم به الفلسفة السياسية من اكتشاف الأسباب والمبررات التي تجعل مجتمعا سياسيا معينا معاديا لفلسفة من الفلسفات وماهية الوسائل التي تؤدي الى تحجيم هذا العداء أو تلافيه .

إن هذا الصراع الأزلي المحتوم بين الفلسفة والمجتمع هو واحد من الموضوعات التي تلقى اهتماما كبيرا من شتراوس الذي يرى أن هذا هو قدر الفلاسفة ، ففي كل مجتمع من المجتمعات نجد أن هناك ركائز فكرية أساسية يرتكز عليها هذا المجتمع في مجالات السياسة والدين والأخلاق ، ركائز يدعن لها المواطنون ويسلمون بما لها عليهم من سلطان روحي ، ثم يأتي الفلاسفة ، أولئك الذين لا يسلمون بما يسلم به عامة الناس

بل يضعون كل شيء موضع النظر ، وهكذا يصدمون مشاعر الناس فيجا
الفوه واعتادوا عليه. وتصوروا أنه الحق الوحيد ، بدءا من معتقداتهم
السياسية ومرورا بمعتقداتهم الأخلاقية ، وانتهاء الى معتقداتهم الدينية
ذاتها .

ويرى بعض فلاسفة السياسة المحدثين أن التوتر القائم بين الفلسفة
والمجتمع يمكن القضاء عليه من خلال توسيع شعبية الفلسفة وتبسيطها
للكافة ، وفي رأى هذا الفريق من الفلاسفة أن المجتمع في حد ذاته ليس
هو مكن الخطر الذي يتهدد الفلسفة ، ولكن الخطر الحقيقي يكمن في
المعتقدات الزائفة والخرافات والحزبيلات التي تعيش في وجدان الناس
وعقولهم ، وعلى هذا فإن التنوير الجماهيري كفيل بتعويد الناس على
تقبل الحقائق ورفض الأباطيل . ورغم أن هذا الرأى قد أثبت صوابه الى
حد كبير بالنسبة للمجتمعات الحديثة التي بدأت تركز على المبادئ
الفلسفية بدلا من الخرافات والأضاليل ، وحيث يتمتع المثقفون بقدر كبير
من حرية الفكر والفاعلية ، إلا أن شتراوس يرى أن تبسيط الفلسفة
للكافة أو بعبارة أخرى اضعاف طابع السوقية عليها لن يضمن تقليل ميل
الجماهير الى اضطهاد الفلسفة بل على العكس من ذلك كثيرا ما جلب اليها
أخطارا جديدة لم تواجهها الفلسفات القديمة من قبل .

ومن الجدير بالملاحظة في هذا المجال أن شتراوس لا يكتفى بمجرد
الإشارة الى هذا التوتر القائم بين الفلسفة والمجتمع ، فهو معنى في أكثر
من موضع من كتاباته بتسجيل آثار هذا التوتر على الفلسفة ، وأول
هذه الآثار أن الفلاسفة كانوا وما يزالون معنيين دائما بإبراز المزايا التي
يمكن أن يجنيها المجتمع من وراء دراساتهم ، وأبرز هذه المزايا أن الفلسفة
هي التي يمكن أن تحدد ملامح النظام السياسي الأمثل ، وأنها هي التي
يمكن أن تقدم المبررات النظرية لأية ممارسة عملية ، وهي بذلك تبصم
الممارسات العملية من الوقوع في تلك المزالق المترتبة على غياب النظرية ،
ومع هذا وعلى الرغم من كل ما يطرحه الفلاسفة دفاعا عن الفلسفة وإبرازا
لنافعها فقد كان قدرهم دائما ولعله ما يزال الى الآن في بعض المجتمعات
أن يخفوا جانبا من آرائهم عن عامة الناس ولا يعلنون منها الا ما يمكن
أن يتقبله الناس بسهولة ، وهكذا تحول الفلاسفة في كثير من العصور
الى ما يشبه الطوائف السرية (١) التي تقتصر تعاليمها على اتباعها

(١) لعل أبرز الأمثلة في تاريخ الفلسفة الإسلامية على ذلك جماعة « اخوان الصفا »
وهي جماعة لا تعلم الكثير عن المنتمين اليها نتيجة لما أحاطوا به أنفسهم من السرية
والأرجح أنهم مجموعة من المفكرين الشيعة الذين عاشوا في النصف الثاني من القرن =

وحدهم ، وكثيرا ما عمدوا اعمانا في التقية والتخفى الى صياغة هذه الآراء على نحو يعجز العامة عن فهم مقاصدهم البعيدة ايشارا للامعان والبيلامة ، وقد آن الاوان في رأى شتراوس لاعادة اكتشاف هذه الفلسفات التي تقول في باطنها غير ما يقوله ظاهرها ، خاصة وان مبرر التقية والتخفى لم يعد واردا مع التقدم الليبرالى الذى تحقق في مجتمعات «عاصرة كثيرة تطلق حرية الفكر بغير قيود أو حدود ، والواقع أن استقراء تاريخ الفلسفة يكشف لنا فيما يقول شتراوس أن الغالبية الغالبة من كبار فلاسفة السياسة كانوا يمارسون هذا النوع من الكتابات الباطنية التي لا يفهمها الا خاصة الخاصة فيحققون بهذا هدفا مزدوجا حيث يؤهلون بهذه الكتابات جيلا جديدا من تلامذتهم القادرين على استيعاب آرائهم وخمل لوائها في الوقت الذى يجذبون فيه انفسهم مضية التعرض لرد فعل المجتمع الذى قد يجد في آرائهم ما يتصادم مع معتقداته الاخلاقية والسياسية والدينية ، او حتى ما يتصادم مع معتقداته المألوفة في اى مجال من المجالات ، ومما هو جدير بالملاحظة هنا أن المجتمع لم يكن هو المصدر الوحيد لما واجهته الفلسفة من عدوات ، فقد كان هناك المنافسون التقليديون للفلاسفة في حمل لواء المعرفة والحكمة ، وعلى سبيل المثال فقد تعين على الفلاسفة السياسيين الكلاسيكيين في العالم القديم أن يدافعوا عن مشروعاتهم الفكرية في مواجهة الشعراء والمخطباء بل وفي مواجهة بعض الفلاسفة انفسهم كالابيقوريين ، ثم بدأت الفلسفة مع ظهور الأديان السماوية تواجه تحديا جديدا حيث راحت هذه الأديان تنظر الى الفلاسفة باعتبارهم خارجين على الدين ، ذلك أن النص المنزل في رأى هذه الأديان هو الفيصل النهائى للحقيقة ، بحيث لا يجوز أعمال العقل والانتهاج الى نتائج مخالفة لما ورد فيه نص منزل ، وهكذا اضطر الفلاسفة امام تزايد سطوة هذه الأديان الى تكميم افواههم والامعان في التقية والتخفى والكتابات الباطنية .

واذا كانت سطوة الأديان قد تقلصت في زماننا هذا ولم تعد تمثل ذلك الخصم العنيف المرعب الذى طالما بطش بالفلاسفة والعلماء الا أن هذا لا ينبغي أن ينسينا أن ما لقيته الفلسفة من الاضطهاد من الدين هو أفدح ما واجهته من سائر خصومها على الاطلاق .

وقد استطاعت الفلسفة السياسية رغم كل ما واجهته من خصومات

== الرابع الهجرى ، والذين كانوا يؤمنون بأن القرينة قد دخلها من الجهل والخللة ما يستلزم تطهيرها بالفلسفة ، لهذا حاولوا المزج ما بين الفلسفة اليونانية ومبادئ العقيد الاسلاميه - (المترجم) .

وعداوات على مدى تاريخها الطويل أن تواصل البقاء والاستمرار بل والازدهار في بعض الأحيان إلى أن بدأت في عصرنا هذا في الذبول والتحلل ، وهو أمر قد يشير الدهشة في بادئ الأمر إذ كيف تواصل الفلسفة وجودها وازدهارها عندما كان أعداؤها وفي مقدمتهم الأديان على قدر كبير من القوة ؟ ثم تبدأ في الذبول والتحلل بعدما فقد الدين جانباً كبيراً من سطوته ولم يعد هو ذلك الخصم الرهيب الذي ترتعد له فرائص العلماء والفلاسفة ، والجواب على هذا في رأي شتراوس أن الخطر الجديد الذي تهدد الفلسفة السياسية إنما هو خطر ينبع من داخلها ويتمثل أساساً في ظهور تيارين مدمرين هما « الوضعية » "Positivism" والتاريخية Historicism وإلى هذين التيارين ترجع في رأي شتراوس تلك الأزمة التي أطلق عليها أزمة العصر ، ولنتوقف الآن قليلاً عند أزمة العصر كما يتصورها شتراوس .

إن هذه الأزمة تتكون من جانبين أحدهما نظري والآخر عملي ، أما الجانب النظري فيتمثل في ذلك التدمير الذي أصاب الفلسفة السياسية نتيجة لتصاعد ونمو الاتجاه الوضعي من ناحية والاتجاه التاريخي من ناحية أخرى وتعاظم تأثير هذين الاتجاهين لدى عدد كبير من مفكري الوقت الحاضر ، أما الجانب العملي فيتمثل في أن العالم الغربي لم يعد يدرك على وجه اليقين ماهية أهدافه .

إن الوضعية كما يعرفها شتراوس هي ذلك الاتجاه الذي يرى بأن المعرفة الحقيقية تتحقق باستخدام مناهج العلوم الطبيعية وحدها ، وعلى هذا فهي تنتقص من قدر المحاولات التي تبذلها الفلسفة السياسية للتعرف على ماهية النظام السياسي الفاضل ، فما الفلسفة السياسية بهذا المعنى إلا نوع عقيم من البحث ينبغي أن تستبدل به العلوم السياسية بتلك التي تأخذ بمناهج العلوم الطبيعية والتي تكفي بوصف ما هو واقع ولا تتجاوز هذا إلى اقتراح ما ينبغي أن يكون .

وعلى الرغم من أن الرواد الأوائل للوضعية من أمثال هيوم وكونت قد نادوا بضرورة دراسة المجتمع الأمثل والنظام السياسي الفاضل إلا أن انصار الوضعية في القرن العشرين قد تجاوزوا ما نادى به الرواد ، لهذا تجد أنهم يرفضون أن يستهدف البحث السياسي التوصل إلى القيم ويقولون بضرورة أن يكتفى بدراسة الواقع ، ويلاحظ هنا أن هذا الموقف الوضعي ليس موجهاً إلى الدراسات السياسية وحدها بل ينصرف إلى

سائر العلوم الانسانية (١) تلك التى لا سبيل الى تقسيمها فى رأي
الوضعيين ما لم تأخذ بمناهج العلوم الطبيعية كلما استطاعت الى ذلك
سبيلا .

فاذا ما انتقلنا الى الاتجاه الثانى وهو التاريخية وجدنا أن شتراوس
ينظر اليه باعتباره حركة معقدة شهدها الفكر الحديث وتمثلت أوضح
ما تكون فى أفكار هيجل ونيثشه وهايدجر ، ويلاحظ أن شتراوس يميز
داخل هذه الحركة المركبة بين نمطين أساسيين أولهما هو ما يطلق عليه
« التاريخية النظرية » أو « التاريخية التأملية » وقد ظهر هذا النمط مع
الموجة الثانية من موجات الحداثة ويتمثل فى أعمال هيجل ، وطبقنا
للتاريخية التأملية فإن العلم تتمثل مهمته فى تأمل الحركة التاريخية
التي ما هي فى جوهرها الا تطور عقلى ، وهكذا نجد أن هيجل يجعل من
فلسفة التاريخ بديلا للفلسفة السياسية بمعناها السقراطى ، والفلسفة
السياسية فى تصوره لا ينبغى أن تعنى بما يجب أن تكون عليه ائدولة
ولكنها ينبغى أن تقصر اهتمامها على استكشاف ما هو متحقق فعلا فى
لحظة تاريخية معينة ، ومن ثم ومن خلال هذا المفهوم الهيجيلى نجد أن
الفلسفة السياسية الكلاسيكية تفقد مبرر وجودها ، أما النمط الثانى
من أنماط التاريخية فهو ما يطلق عليه شتراوس « التاريخية الوجودية »
أو « التاريخية الراديكالية » ، وقد ظهر هذا الاتجاه مع الموجة الثالثة من
موجات الحداثة ويعتبر نيثشه رائده الروحى ، كما يعد هايدجر أبرز
المدافعين عنه فى القرن العشرين ، وتتفق التاريخية الراديكالية مع هيجل
فى أن الانسان لا يمكن فهمه الا فى ضوء التاريخ لكنها تختلف معه فى أن
التاريخ - فيما ترى - ليس تطورا عقليا ، بل انه لا يمثل تطورا صناعدا
بالضرورة ، وفى رأى هذا الاتجاه أن الانسان ليس بوسعه أن يتجاوز
حركة التاريخ ولا أن يستوعبها ، ذلك أن سائر التفسيرات المختلفة للتاريخ
تقلون دائما بمنظور الحاضر العابر المؤقت الذى تمت فيه ولا يمكن أن
تنفصل عنه ، ومن ناحية أخرى فإن التاريخية الراديكالية تتفق مع
الوضعيين فى رفضها امكان قيام الفلسفة السياسية ، فما كان للانسان
فى رأيها أن يتوصل الى معرفة الخير المطلق الذى يصدق على كل زمان
ومكان والذى تزعم الفلسفة الكلاسيكية أن البحث عنه هو مهمتها
الأساسية ، والواقع أن الفلسفة بأسرها ذات طابع مشروط ومقيد دائما
بنمط تاريخى معين ، قد يكون هو نمط الانسان الغربى المعاصر ، وقد

(١) العلوم الانسانية : هى تلك الطائفة من العلوم التى تدرس الانسان باعتباره
فردا وباعتباره عضوا فى جماعة فى الوقت ذاته لهذه يطلق عليها أحيانا « العلوم
الاجتماعية » - (المترجم) .

يكون هو النمط اليوناني القديم أو خلفاءه في العصور الوسطى ومن الجدير بالملاحظة في هذا المجال أن التاريخية الراديكالية وإن اتفقت مع الوضعية في رفضها للفلسفة السياسية ، فإن هذا لا يعني أنها ترضى عن الموقف الوضعي ، فهي ترفض الوضعية في الوقت الذي ترفض فيه الفلسفة التقليدية ، وتري أن الوضعية قد جانبها الصواب حينما تصورت أن العلم قادر على اكتشاف معرفة موضوعية بالعالم الواقعي ، ذلك أن سائر مقومات ومبادئ الفهم إنما هي مشروطة تاريخيا كذلك بحيث لا يمكن قيام معرفة صحيحة إلا في حدود معينة ومن منظور معين .

تلك هي ملامح أزمة العصر كما يراها شتراوس ، إنها ملامح الأزمة التي تعرضت لها الموجة الثالثة آخر موجات الفلسفة السياسية بعد أن أصابها التحلل والتدمير بفعل الضربات التي وجهتها اليها الاتجاهات الوضعية والتاريخية ، ومع هذا فإن الفلسفة السياسية ما تزال ضرورية في رأي شتراوس وينبغي العجل على انتشالها من سقطتها وإيقافها على قدميها من جديد .

إن شتراوس لا ينظر إلى ضرورة الفلسفة السياسية باعتبارها شرطا لاستمرار المجتمع في الحياة ، ولكنها ضرورية من أجل التمسك بغايات ومقاصد المجتمع المعاصر ، تلك المقاصد والغايات التي يبدو أن المجتمع المعاصر قد فقد اليقين بها بعد أن كانت الفلسفة السياسية الحديثة قد أرسنها في وجدان الإنسان الغربي حينما من الدهس قبل أن تتعرض للزعزعة بفعل العوامل التي سبقت الإشارة إليها .

إن أهم المفاهيم التي طرحتها الفلسفة السياسية الحديثة في هذا المجال تتمثل في مبادئ الحقوق الطبيعية والديموقراطية الليبرالية ، ومن خلال هذه المفاهيم انبعثت الآمال في إمكان قيام رابطة عالمية تجمع البشر في كل مكان ، رابطة تتكون من أمم حرة يتكون كل منها من مواطنين أحرار ومتكافئين رجالا كانوا أم نساء ، كما انبعثت الآمال كذلك في إمكان تحقيق السلام العالمي والرخاء الشامل لكل بني البشر نتيجة للاستئثار ومعرفة الناس بحقوقهم الطبيعية وبالمؤسسات التي تكفل هذه الحقوق بالإضافة إلى استثمار منجزات العلم والتكنولوجيا في تحقيق المزيد من الرفاهية لبني الإنسان في كل مكان .

إن كل هذه الآمال التي انبعثت يوما ما عادت لكي تتزعزع ولكي تصبح من جديد موضعا لإعادة النظر وهكذا اهتزت مقاصد وغايات

وهنا ينبغي أن نتوقف لكي نلاحظ أن الضربة الأولى التي أدت إلى
اهتزاز الموجهات الفكرية للعالم الغربي لم تجيء من هذين التيارين وإنما
جاءت في رأي شتراوس أولاً وقبل كل شيء من الشيوعية ، تلك التي
نظر إليها الكثيرون من المفكرين الغربيين في بداية الأمر على أنها حركة
موازية لليبرالية تستهدف في نهاية المطاف نفس ما تستهدفه الليبرالية
من إقامة مجتمع عالمي يسوده الرخاء والحرية والمساواة بين سائر البشر
رجالاً ونساءً ، ثم أثبتت التجربة العملية بعد ذلك أن الشيوعية انتصار
للقهر والطغيان والحكم الاستبدادي ، وأن انتصارها لن يخلق ذلك العالم
الذي طالما حلم به المفكرون الغربيون ، وهكذا أصبح المطلب العاجل
للغرب هو المحافظة على نمط بعينه من الديمقراطية الليبرالية وليس
إقامة مجتمع عالمي ، وفضلاً عن ذلك فإن التجربة ذاتها التي شككت الغرب
في إمكان قيام مجتمع عالمي قد شككته كذلك في أن الرخاء شرط من
شروط السعادة والعدل ، وأخيراً فقد ترتب على أزمة العصر شك عميق
في أن التقدم العلمي قد ساعد على تحقيق حياة أفضل بالفعل ، وهكذا
يتبين عمق الهزة التي أصابت مفاهيم المجتمع الغربي ومنطلقاته النظرية ،
ابتداءً من خيبة الأمل في التجربة الشيوعية وانتهاءً إلى الضربات التي
بوجهتها إليه في صميم مبادئ الاتجاهات التاريخية والوضعية إذ لم تعد
الليبرالية بكل مبادئها من وجهة نظر هذه الاتجاهات إلا نمطاً من
الأيديولوجيا التي يستحيل إثبات صدقها ؛ وما دام الأمر كذلك وما دامت
الديمقراطية الليبرالية نوعاً من الأيديولوجيا التي لا تقبل اختبار
بالصدق ، فقد امتنع على الإنسان الغربي أن يؤمن بها بكل جوارحه ،
شأنها في ذلك شأن سائر المبادئ التي رسختها في أعماقه الفلسفة
السياسية الحديثة ثم تعرضت لما تعرضت له من الاهتزاز ، وقد كانت
النتيجة العملية لهذا كله هي أما أن يتجرف الإنسان الغربي إلى العدمية
واللامبالاة بأية أهداف ؛ وأما أن يتجرف إلى نوع من التعصب الذي يحاول
أن يكبت به تلك الشكوك الداخلية التي انتابت إيمانه بما هو صواب
وحق .



رأينا كيف أن الفلسفة السياسية كانت دائماً فيما يرى شتراوس
مطالبة بالدفاع عن نفسها إزاء مختلف الخصوم وأن سبيلها إلى ذلك تمثل
أساساً في المحاولات المستمرة من الفلاسفة لإظهار مزاياها ومدى ما يمكن
أن تقدمه من الخدمات إلى المجتمع ، كما رأينا أنها مطالبة في الوقت الحاضر
بالدفاع عن نفسها ضد هذا الخطر الجديد الذي لم تشهد له مثيلاً من

قبل ، والواقع أن كتابات شتراوس نفسها هي أبرز الأمثلة على هذه المحاولة الدفاعية ، خاصة حين يطرح انتقاداته ضد تيارى الوضعية والتاريخية وحين يقدم دفاعه القوي عن الديمقراطية الليبرالية مبرها بذلك على أن الفلسفة السياسية مازالت تمتلك القدرة على الصمود والتصدي للتيارات النظرية المناوئة ، والواقع أن تناول شتراوس للديموقراطية الليبرالية يختلف اختلافا كبيرا عن تناول المشتغلين بالعلوم السياسية من الوضعيين ، أولئك الذين يدينهم شتراوس بأنهم غافلون عن الاخطار التى تتهدد الديمقراطية الليبرالية من الدخل والخارج ، أما الاخطار الخارجية فتتمثل فى رأى شتراوس فى أنظمة الطغيان تلك التى لا يقدر الوضعيون ما تنطوى عليه من الخطر ، وذلك من خلال اعتقادهم بأنه لا توجد فروق نوعية بين الأنظمة ، وأن سائر الفروق ما هى فى الحقيقة الا فروق فى الكم لا الكيف ، ومن ثم لا توجد مبررات عقلية فى رأيهم تبرر القول بأن الديمقراطية الليبرالية نبط من الأنظمة أفضل من سواء ، أما شتراوس فهو يقف على النقيض تماما حيث يرى أن الديمقراطية الليبرالية وإن لم تكن أفضل النظم التى يمكن تصورها نظريا إلا أنها من الناحية العملية أفضل النظم الممكنة ، ومن ناحية أخرى فهى النظام الذى يلبي متطلبات الفلسفة السياسية الكلاسيكية أكثر من أى نظام آخر فى عالمنا المعاصر ، ذلك أنها فى الحقيقة تطبق لذلك المبدأ الكلاسيكى القائل بأن الالتزام بحكم القوانين الحصيفة التى يقوم عليها إناس أكفاء هو أفضل من أى حكم مطلق ، وبالإضافة الى هذا فإن الفلسفة السياسية لديها فرصة فى الوجود فى ظل الديمقراطية الليبرالية أفضل مما لديها فى ظل أى نظام قائم على الطغيان .

أما الخطر الداخلى الذى يتهدد الديمقراطية الليبرالية فهو يعمل فى « انحدارها » المستمر الى المصاداة بالمساواة هادمة بذلك مبدأ أساسيا من المبادئ التى آمن بها روادها الأوائل ونعنى به الايمان بالتفوق البشرى والتميز الطبيعى الذى يؤتاه البعض دون الآخرين . إن إنكار وجود معايير مطلقة للسمو البشرى إنما يعنى إلغاء الفروق بين ما هو خسيس وما هو نبيل ، بين ما هو منحط وما هو رفيع وباختصار بين ما هو غير انسانى وما هو انسانى .

ومرة أخرى فإن هذا الاتجاه الذى يصفه شتراوس كما رأينا بأنه نوع من « الانحدار » من الليبرالية نحو الايمان بالمساواة إنما يرجع كذلك الى انتشار تعاليم الوضعيين ودعوتهم الى أن تحل النسبية محل الاطلاق فى مجال السياسة والاخلاق وسائر المجالات الانسانية .

ولنتقل الآن الى عرض دفاع شتراوس عن الفلسفة السياسية في مواجهة الوضعية والتاريخية ، وهو الدفاع الذى يمثل جوهر رد فعله من ازمة العصر ، خاصة وأنا قد سبق ورأينا كيف أن شتراوس يرد الجانب السياسى لهذه الازمة الى تدهور وتحلل الفلسفة السياسية .

أن شتراوس يرفض التفرقة التى أقامها الوضعيون بين الحقائق الواقعية facts وبين القيم values كما يرفض تلك القطيعة التى يحاولون إقامتها بين الفهم العلمى والفهم الفطرى أو الفهم المشترك common sense (١)

وفى رأى شتراوس أنه إذا جاز للمعلوم الطبيعية أن تستغنى تماما عن الأحكام القيمية وتستبدل بها العبارات الوضعية ، فإن هذه الأحكام لا غنى عنها فى مجالات البحث السياسى بل والاجتماعى بوجه عام ، وهذا هو ماكسي فيبر نفسه الذى نادى بإقامة علم اجتماعى متحرر من الأحكام القيمية لم يستطع هو نفسه أن يلتزم فى دراساته بهذا المبدأ الذى نادى به ، وعلى هذا فإن المهم حقا فى رأى شتراوس هو كيفية استخدام الأحكام القيمية باستخداما واعيا وذكيا ومتعمقا ، وليس النظر فى إمكاناتها أو الإبقاء عليها لأن وجودها أمر مفروغ منه ولا غنى عنه ، وإذا كان الوضعيون يرفضون الأحكام القيمية انطلاقا من رفضهم لوجود القيمة أصلا وإيماننا منهم باستحالة الوصول الى معنى مطلق للخير ، فإن شتراوس على النقيض من ذلك يرى أن القيم المطلقة هى أمر تؤكد الأحكام الفطرية للإنسان فى كل زمان ومكان ، والدليل على ذلك هو أن هناك من الأفعال ما يدينه الإنسان ويسمفه بالظلم أيا ما كان موقعه الاجتماعى أو التاريخى ، كذلك فإن هناك ظاهرة الإعجاب الفطرى بالتفوق الإنسانى وهى ظاهرة لا تقتصر على مكان ولا يختص بها زمان .

والواقع أن نقد شتراوس للوضعيين يستند على إلى الذهن موقف هوسرل والاتجاه الفينومينولوجى ، وذلك من حيث تأكيدهما (شتراوس والفينومينولوجين) على أهمية الأحكام الفطرية التى يصدرها الإنسان انطلاقا من موقفه الطبيعى أى من خلال الفهم المشترك ، وهو ما تأباه الاتجاهات الوضعية التى تضع حاجزا ما بين أحكام الفهم المشترك ومفاهيم

(١) الفهم المشترك Common Sense أو الفهم الفطرى هو ذلك المستوى من الفهم الشائع بين عامة الناس والذى يسبق مستوى الفهم العلمى أو الفلسفى ، أنه إدراك الظواهر كما تبدو لأول وهلة دون محاولة للتشقيق أو النقد أو التحليل أو القياس لهذا فسر إدراك يغلب عليه الطابع الكيفى لا الكسمى - (المترجم) .

المعرفة العلية ، وترفض رفضا قاطعا أن تكون المفاهيم الفطرية بما تنطوي عليه من أحكام قيمية أساسا للبحث العلمى أو الفلسفى .

وعلى الرغم من هذا التشابه بين شتراوس واثينومونولوجيين إلا أن موقف شتراوس يختلف عن الموقف الفينومونولوجى فى أكثر من جانب . فشتراوس أولا يشك فى إمكان قيام فهم لطبيعة العالم بعيدا عن الفهم العلمى واعتمادا على الفهم الفطرى وحده ، ذلك أن العالم المعاصر هو حصن للتقدم العلمى أو هو متأثر به على ضعف الإيمان ، كذلك فإن شتراوس ثانيا يؤمن بأن البحث الفلسفى ذو طبيعة دياكتيكية بالمعنى السقراطى فهو يبدأ أولا بانطباعاتنا المباشرة عن العالم الحسى ثم يتجه الى الصعود نحو معرفة الجوهر أو طبيعة الأشياء القائمة فى عالم يعلو على الإدراكات الحسية .

وعلى الرغم من أن شتراوس قد اشتهر بنقده للوضعيات إلا أنه لا بعدها خصمه الأول ، فهو يرى أنها غير قادرة على الصمود فى وجه الانتقادات التى وجهتها اليها الاتجاهات التاريخية ، وهذه الأخيرة هى فى الحقيقة العدو اللدود للفلسفة الذى يتسم بأنه أقوى مراسا وأشد خطرا ، ومن هنا فإن دفاع شتراوس عن الفلسفة السياسية يتركز أساسا ضد التاريخية بفرعها النظرى والراديكالى .

إن التاريخية النظرية التى تطورت على يد هيجل ثم واصل المناداة بها فى القرن العشرين بعض المفكرين الهيجليين من أمثال الكسندر كوييف "Alexandre Kojève" ترى وكما سلفت الإشارة أن الفلسفة السياسية بمعناها السقراطى قد عفا عليها الزمن بعد أن تجاوزتها فلسفة التاريخ ، تلك التى تنظر الى العملية التاريخية باعتبارها تطورا عقليا للكل الشامل ، وعلى هذا فإن الفلسفة السياسية ينبغى أن تخلص السبيل للعلوم السياسية ، تلك التى تصف ما تمخض عنه التطور التاريخى فعلا ، لا أن تنظر الى ما ينبغى أن يكون عليه المجتمع السياسى الأمثل ، ذلك أن المجتمع الأمثل ما هو فى الحقيقة إلا ذروة ما تمخض عنه التطور التاريخى وهو ما تمثله دائما اللحظة الراهنة ، غير أن شتراوس يرفض هذا التصور الذى تطرحه التاريخية النظرية ويرفض التسليم بأن النظام الأمثل فى أية مرحلة تاريخية هو ما تمخضت عنه هذه المرحلة التاريخية ذاتها ، بل أنه يرفض أصلا المقولة الأساسية لأنصار هذا الاتجاه وهى أن الواقع التاريخى فى لحظة معينة ما هو إلا وعينا العقلى بهذه المرحلة ، وفى رأى شتراوس أن معرفتنا العقلية فى أية مرحلة من مراحل التاريخ هى أقل بكثير مما يزعمه أنصار التاريخية ،

تألفلسفة تمكّل سعيا دائما الى معرفة طبيعة الكل الأشمل ، لكن هذه المعرفة على مدى التاريخ لم تكتمل قط ولم تصبح مطابقة للحقيقة في أية مرحلة من المراحل ، وهكذا فإن السؤال الجوهرى « ما الذى ينبغى أن يكون عليه النظام السياسى الأمثل ؟ يظل دائما سؤالا واردا وملحسا وحيويا ، وهو ما تجاهلته التاريخية النظرية تجاهلا تاما .

وإذا كان شتراوس يرد على التاريخية النظرية بأن ما نعرفه بالفعل هو فى الواقع أقل مما يزعمه أنصارها ، فهو يرد على التاريخية الراديكالية بأن ما نعرفه بالفعل هو فى الواقع أكثر بكثير مما يزعمه أنصارها ، صحيح أن المعرفة الشاملة ليست متاحة لنا ، لكن هناك الكثير والكثير مما يمكن أن تصل اليه معرفتنا ، وعلى سبيل المثال فإن فى معرفتنا بالتاريخ ، وبالتاريخ الفلسفة السياسية على وجه الخصوص ، ما يهدم المقولة التى يقول بها التاريخيون الراديكاليون من أننا لانستطيع التوصل الى ما هو أزل دائم ، ذلك أنه على مدار تاريخ الفكر البشرى كانت هناك دائما أسئلة بعينها شغل الفلاسفة فى كل العصور بالاجابة عليها ، ومن بين هذه الاسئلة ما طرحه الفلاسفة السياسيون من تساؤلات ، وهكذا يتبين أن هناك جانبا من المعرفة على الأقل غير مشروط بأفاق تاريخية معينة .

ربما يقال فى معرض نقد هذه الحجة أن ما يراه شتراوس فى هذا المجال وارد بالنسبة للتساؤلات وليس بالنسبة للاجوبة عليها ، تلك الاجوبة التى هى فى الواقع موضوع المعرفة ، غير أن شتراوس يرى أن مجرد إثارة السؤال ينطوى دائما على جانب من الاجابة ذلك أنه ينطوى على معرفة معينة تتمثل على الأقل فى اطار موضوع التساؤل ، وعلى سبيل المثال فحينما نتساءل « ما العدل » فأننا ندرك على الأقل أى نوع من المشكلات هو الذى نتساءل عنه ، وما هو الميدان الذى تنحصر الاجابة فيه ، وهكذا أخطأ التاريخيون الراديكاليون فيما تصوروه من أن طبيعة المشكلات والتساؤلات التى تثيرها الفلسفة السياسية مشروطة بظروف تاريخية معينة ، فالتساؤلات الأساسية فى مجال الفلسفة ما تزال هى نفس التساؤلات سواء فى عصر سقراط أو فى عصرنا هذا ، والواقع أن وجود مثل هذه التساؤلات الأساسية هى كل ما يحتاج اليه الأمر لكى توجد الفلسفة السياسية بالمعنى السقراطى .

وتبقى بعد هذا ملاحظة أخيرة وهى أن شتراوس وإن كان يرفض الاتجاهات التاريخية إلا أنه مع هذا يؤمن أشد الايمان بأهمية وحيوية دراسة التاريخ وتاريخ الفلسفة السياسية بوجه خاص ، وإن ثمة فارقا

اساسيا بين التسليم بما نقول به الاتجاهات التاريخية من أن الفلسفة
انبثاق تاريخي مرتين باللحظة التي انبثق فيها وبين المناقشة بدراسة
التاريخ بقصد تقييم الموقف الراهن للفلسفة في ضوء تاريخها الطويل ،
واستكشاف ما هو عارض وما هو أساسي ، وما الذي يمكن الاستفادة به
من التراث الفلسفي ، وهو ما عمد اليه شتراوس في دراساته التي يغلب
عليها الطابع التاريخي بهذا المعنى ، لا بالمعنى الذي نقول به الاتجاهات
التاريخية ، بل ان دراساته التاريخية بهذا المعنى يمكن أن ننظر اليها في
مجمليها على أنها محاولة للتصدي لما نقول به الاتجاهات التاريخية ،
ومحاولة للبرهنة على أن المرحلة التاريخية الراهنة وان كانت تشهد
تقدما في المجال العلمي ، الا أنها في الواقع تشهد تدهورا في مجال
الفلسفة السياسية ، وهو تدهور تتخذ الوضعية والتاريخية بالنسبة له
موقع السبب والنتيجة في نفس الوقت ، ومع هذا فان أنصار هذين
التيارين يحاولون إيهامنا بأن أفكارهم هي نوع من التقدم باعتبار أن هذه
الأفكار واردة في سياق من التقدم العام في كافة المجالات العلمية .

وانها لمغالطة كبرى من جانبهم تصدى لها شتراوس بكل شدة بحيث
يمكن القول بأن دراساته نوع من الايقاظ للفلسفة السياسية ، وهو
ايقاظ سوف تعقبه في اعتقادنا صحوة لا شك فيها .

كارل بوبر

بقلم : انطونى كوينتون.

إذا نظرنا الى أعظم ثلاثة من دعاة الليبرالية الكلاسيكية ، ونعنى بهم لوك وبنثام وجون ستيوارت مل - لوجدنا أنهم يمثلون سلسلة واحدة ذات حلقات متصاعدة ، فجون لوك يدافع عن مبدأ السلطة المحدودة للحكومة واقتصار مهامها على حماية الأرواح والحريات والممتلكات ، وهو فى ذلك ينطلق من أن للبشر حقوقا طبيعية لا يرقى إليها الشك ، أنها حقوق واضحة بذاتها فى رأيه يدركها العقل كما يدرك البديهيات الرياضية ، ومن خلال وجود هذه الحقوق تنبع ضرورة قيام الحكومة ذات السلطة المحدودة ، خاصة إذا أخذنا فى الاعتبار حقيقة أخرى تتمثل فى أن البشر يتسمون بعدم الكمال الأخلاقى ، وفى الوقت الذى نجد فيه الإنسان يطالب الآخرين باحترام حقوقه نجد أنه لا يهتم بحقوقهم قدر اهتمامه بما يطالبهم به ، بل أنه كثيرا ما يعتدى على سواء وينتهك حقوقه ومن هنا نشأت الحاجة الى سلطة منظمة تفرض العقاب على المعتدى ، وتنتصف للمعتدى عليه ، وتضمن للجميع حقوقهم وفى مقدمتها حق الحياة ، ذلك الحق الذى يتسم بأولوية مطلقة اذا ما قورن بفسيره من الحقوق ، وهى أولوية واضحة بذاتها كذلك ، يدركها العقل كما يدركها الحس الخلقى بدون الحاجة الى برهان .

أما عند بنثام وعند جيمس مل فإن الحرية وما يدور فى فلكها من المتطلبات الليبرالية كالمساواة والديموقراطية ليست فى حد ذاتها خبرا بديها واضحا بذاته ، انها ليست مما يستغنى عن البرهان ، بل انها

أخرج ما تكون الى البرهنة العقلية ، ومن هنا فان اعتبار هذه المطالب خيرا يتوقف في رأى بنتام وجيمس مل على مدى قدرتها وفاعليتها على تحقيق أكبر قدر من السعادة العامة ، وبمقدار نصيبها من هذه الفاعلية يكون نصيبها من الخير ، فالمنفعة وحدها هي الخير الوحيد الواضح بذاته الذى لا يحتاج الى برهان ، ومن ثم فقد دعا بنتام الى اطلاق الحرية الفردية فى كافة المجالات الى أكبر حد ممكن كوسيلة لتحقيق أكبر قدر من السعادة فى المجتمع ، ذلك أن كل فرد هو الأقدر من سواه على تحديد نوع النشاط الذى يجلب له السعادة .

ومن ثم فلا ينبغي أن توضع العراقيل والقيود التى تحد حرية كل فرد فى اختيار النشاط الذى يشاء ، أو تحد من قدرته على ممارسة هذا النشاط ، كذلك فقد كان جيمس مل معبدا للحكم الديموقراطى باعتبار أن هذا النوع من الحكم هو الأقدر من غيره - فيما يبدو - على تحقيق المنفعة العامة باعتبار أن بقاء رجال الحكم فى مواقعهم يرتفع دائما بما يحققونه من مصالح الجماهير التى انتخبتهم ودفعت بهم الى موقع السلطة .

هكذا كان موقف بنتام وجيمس مل من الحرية والديموقراطية موقفا واضحا ، أما موقفهما من المساواة فقد كان أقل وضوحا ، صحيح أنهما كليهما - وباعتبارهما من المؤمنين بأن البيئة هى التى تشكل الإنسان وتطبعه بقالب معين - كانا يرفضان القول بأن هناك إنسانا أسمى أو أدنى من الآخرين بالفطرة ، وصحيح أننا يمكننا أن نتلمس نوعا من الايمان بالمساواة فى تلك العبارة المفضضة الشهيرة التى قال بها بنتام وهى « علينا أن نحسب الواحد واحدا ، وليس لواحد أن يعامل كأكثر من واحد » ، وصحيح كذلك أن ما أشار اليه بنتام فى معرض حديثه عن التوزيع الأمثل للمنفعة ينطوى كذلك على دعوة ضمنية الى المساواة حيث يؤكد أن حصول شخص معين على قدر معين من الخيرات يقلل من منفعتها بالنسبة له اذا كان لديه من قبل رصيد كبير منها ، أما الشخص الذى ليس لديه مثل هذا الرصيد ، أو الذى ليس لديه شئ على الاطلاق من هذه الخيرات فان منفعتها بالنسبة له أكبر بكثير من منفعتها بالنسبة للشخص المتختم بالخبرات ، وهكذا فان الوصول الى أكبر قدر ممكن من المنفعة بالنسبة للمجتمع ككل يقتضى توزيع

الخيرات بالتساوى قدر الامكان ، ومع هذا كله ورغم كل هذه المؤشرات التى تنم بشكل ضمنى عن أن 'بنتام وجيمس مل كانا من دعاة المساواة الا أن - موقفهما من المساواة لم يعلننا عنه بنفس الوضوح والتفصيل الذى أعلننا به عن موقفهما من الحرية والديموقراطية .

ثم نجى جون ستيورات مل الذى ورث عن أبيه وعن بنتام معا ايمانهما بالمنفعة ودعوتهما الى الحرية ، وإن كان فى الحقيقة قد طرح تصورات الخاصة لهذه المفاهيم التى تجاوز بها تصورات بنتام وتصورات أبيه ، فالمنفعة عند جون ستيورات مل أعقد بكثير من أن تكون نوعا من المتعة أو البهجة ، كذلك فإن الحرية عنده ليست مجرد وسيلة لتحقيق المنفعة ولكنها قيمة فى حد ذاتها ، ولهذا فهو ينظر إليها باعتبارها حقا طبيعيا خالصا لا ينبغى أن يعلق على أية شروط ، وهو بهذا يقترب بها من تصور جون لوك ، ومن ناحية أخرى فقد أنكر جون ستيورات مل على أبيه حماسه الشديد للديموقراطية وثقته المفرطة فيها ، وفى رأيه أن الديموقراطية فى حقيقة الأمر ليست الا نوعا من اصفاء الشرعية على التسلط الذى تمارسه الأغلبية ضد الأقلية ، وأنها كثيرا ما تؤدي فى نهاية المطاف الى مضادة الحرية الفردية .

أن الممارسة الحقيقية للديموقراطية فى رأى مل ينبغى أن تتم من خلال جرعات تدريجية صغيرة من شأنها أن تعود الجماهير على الاحساس بالمسئولية السياسية وروح الفعل الجماعى .

وأخيرا يجدر بنا فى هذا المجال أن نشير الى أن مل وإن كان مؤمنا أشد الايمان بالحرية الفردية فى مجال العقيدة والرأى والحياة الشخصية الا أن موقفه من الحرية الاقتصادية قد اختلف فى كتاباته الأخيرة عنه فى كتاباته المبكرة ، إذ أنه فى الطبعة الأخيرة من كتاب « مبادئ الاقتصاد السياسى » قد اتجه الى تحبيذ نوع من الاشتراكية التى تقوم على إعادة توزيع الدخل لصالح الطبقات الفقيرة وذلك باتباع سياسة ضريبية معينة تكفل تحقيق هذه النتيجة .

والواقع أن كتابات جون ستيورات مل فى مجملها ظلت تمثل أقوى دواع متكامل عن النظرية الليبرالية فى جوانبها المختلفة ، وظلت هى المنطلق الأساسى الذى يصدر عنه سائر المفكرين الليبراليين فى دفاعهم عن الليبرالية أو فى محاولتهم لتطويرها ، وعلى سبيل المثال فمما آراء ليونارد هوبهاوس فى دولة الرفاهة الا تطوير للاشتراكية المعتدلة التى أدى بها جون ستيورات مل فى أواخر مراحل تطوره الفكرى وما آراء

هايك. في الحرية وتقييد سلطة الحكومة الا ترديد لتلك الآراء التي سبق وأن نادى بها مل ، وما يصدق على هوبهاوس وهايك يصدق كذلك على الكثيرين من المفكرين الليبراليين الذين يمثل جون ستيوارت مل نقطة انطلاقهم الفكري .

ويمكن القول بأن هذا الوضع قد ظل كذلك الى أن صدر كتاب بوبر « المجتمع المفتوح » فتغير بصدوره مسار الفكر الليبرالي ، وطرحت لأول مرة تعديلات جوهرية في النظرية الليبرالية تتجاوز تلك التصورات التي طرحها مل .

ان بوبر يذكر في مقدمة « المجتمع المفتوح » أن هذا الكتاب ما هو الا نقد لفلسفة السياسة والتاريخ ، كذلك فهو يصف كتابه الآخر المناظر « فقر الاتجاه التاريخي » بأنه موجه الى تلك الأعداد التي لا حصر لها من الرجال والنساء الذين وقعوا في براثن العقائد الفاشية والشيوعية، وأصبحوا ضحايا لتلك المقولة الخاطئة التي تؤكد على حتمية التاريخ وثبات قوانينه . ومن هنا يتبين لنا أن المدخل الأساسي الذي يحاول بوبر أن ينفذ منه للدفاع عن الليبرالية هو الهجوم على أعدائها الشموليين - وفي مقدمتهم انصار الفاشية والشيوعية - وإقامة الدليل على بطلان مقولتهم التاريخية التي تذهب الى أن التاريخ تحكم مساره قوانين محددة ومؤكدة ، وأن الامانة بهذه القوانين في مرحلة تاريخية معينة يمكننا من التنبؤ بما سوف تكون عليه المرحلة القادمة ، وبعبارة أخرى فإن المدخل الأساسي الذي اختاره بوبر هو فلسفة التاريخ لا فلسفة السياسة ، انطلاقاً من أن الطابع الشمولي الذي تتسم به العقائد السياسية للفاشية والشيوعية نابع من فلسفتها في التاريخ ، وما الفلسفات السياسية الشمولية الا استجابة لتلك المقولة التي تفرض علينا أن نبدأ منذ الآن في صياغة حياتنا طبقاً لمقتضيات المرحلة المستقبلية طالما أنها آتية لا ريب فيها ، وبهذا نكون متسقين مع المنطق العتسى للتاريخ .

وفي نفس الوقت نجد ان بوبر مثل سائر الليبراليين التقليديين يدافع بشكل مباشر عن المثل العليا الليبرالية كالحرية والديموقراطية والمساواة على أسس أخلاقية مدعماً بذلك هجومه على العقائد الفاشية ، وهو ذلك الهجوم الذي يستهدف في نهاية المطاف إقامة البرهان على أن تحقيق المثل العليا لليبرالية ليس أمراً مستحيلاً من الناحية العملية ، اذ لا توجد ضرورة تاريخية على الإطلاق تحول دون تحقيق مثل هذه المثل ، بل على العكس من ذلك تماماً هناك ما يدعو الى تحقيقها ، ومن ثم فإن علينا أن نعمل جاهدين على الالتفاف حولها وترسيخها .

ويلاحظ في هذا المجال أن بوبر يستند الى مفهوم المنفعة في الدفاع عن هذه المثل ويرفض فكرة الحقوق الطبيعية الواضحة بذاتها ، غير أن مفهومه للمنفعة يختلف اختلافاً بينا عن مفهوم بنتام ، وجون ستيوارت مل ، ويتمثل هذا الاختلاف في جانبين أساسيين : أولهما يتمثل في أنه ينظر الى المنفعة من منظور السلب لا الايجاب بمعنى أنها تعنى عنده تقليل المشقة والمعاناة وليس زيادة البهجة والسعادة ، أما ثانيهما فيتمثل في أنه يطرح أفكاره في هذا المجال لا باعتبارها حقيقة نهائية قابلة للمعرفة اليقينية ، ولكن باعتبارها نوعاً من الاقتراحات أو التوجهات التي ينبغي أن نتجه الى تحقيقها .

وبوجه عام فإن أفكار بوبر السياسية يمكن اجمالها في خطين رئيسيين هما : تفهيد الأسس التاريخية التي ترتكز عليها النظم الشمولية والتي تنطلق منها في رفضها للديموقراطية الليبرالية ثم دفاعه عن الديموقراطية من منطلق الأسانيد الأخلاقية .

وسوف نبدأ أولاً بعرض انتقاداته للاتجاهات التاريخية واليوتوبية ثم ننتقل بعد ذلك الى عرض دعوته الأخلاقية عن الديموقراطية الليبرالية وما يقول به من أن المثل العليا السياسية تنطوي دائماً على تناقضات منطقية ظاهرة ، ثم سوف نعرض بعد ذلك لبعض المحاور الأخرى التي يدور حولها فكره السياسي .

ولعل أهم الانتقادات التي وجهها بوبر الى الاتجاه التاريخي هي التي وردت في كتابه « فقر الاتجاه التاريخي » والذي يقرر فيه بوضوح أن نمو المعرفة البشرية هو العامل الأساسي في تحديد مسار التاريخ ولما كنا لا نستطيع أن نتنبأ سلفاً بالمسار الذي سنوف يسلكه نمو المعرفة البشرية ، لهذا فنحن لا نستطيع بالتالي أن نتنبأ سلفاً بالمسار الذي سوف تتجه اليه حركة التاريخ .

ومن الجدير بالملاحظة هنا أن الجانب الأهم من المعرفة البشرية الذي يتحكم في التاريخ هو جانب المعرفة التطبيقية والتكنولوجية ، صحيح أن هذه المعرفة التطبيقية تسبقها عادة بعض التصورات النظرية ، لكننا لا نستطيع القطع على وجه التحديد متى وكيف يمكن لهذه التصورات أن توضع موضع التطبيق ، وعلى سبيل المثال فقد كان لدينا منذ زمن طويل تصور بأن الطاقة التي تشتمل عليها الذرة يمكن أن تستغل في صناعة قنابل مدمرة ، لكننا لم نكن نعلم متى يمكن أن يوضع هذا التصور موضع التنفيذ العملي ، ومن ثم يمكن التحكم في مسار التاريخ على نحو معين .

ومن ناحية ثانية فان بوبر يوجه النقد الى منهج التاريخيين في قياسهم للمجتمع الانساني على الطبيعة ، حيث يعتمد بعضهم مثلاً الى مقارنة حركة المجتمع البشرى بحركة المجموعة الشمسية ، في حين يلجأ آخرون الى مقارنة نمو المجتمعات وتدهورها بنمو الكائنات الحية وشيخوختها ، وفي رأى بوبر ان مقارنة حركة المجتمع البشرى بحركة المجموعة الشمسية تنطوي على خطأ جسيم وضلال بين ، فالمجموعة الشمسية تتحكم في حركتها عوامل متمازجة محدودة العدد ليس من بينها أية عوامل اجنبية خارج هذا المزيج المتجانس ، اما حركة المجتمع البشرى فيحكمها عدد هائل جداً من العوامل المتباينة التي يصعب حصرها ومن بين هذه العوامل تلك الخصائص الوراثية التي يحملها الجنس البشرى والتي يحكم تطورها بدورها عوامل عديدة يصعب - ان لم يستحل - حساب مسارها .

وهكذا فاذا اخذنا في الاعتبار هذا الكم الكبير من العوامل الوراثية والبيئية المتباينة الآثار والاتجاهات لتبين لنا ان (التطور) الناشئ عنها لا يمثل قانون محدد الاتجاه ، وهكذا فان الصيغة الشهيرة التي صاغها سبنسر للتطور والتي تقوم على التفاضل والتكامل ما هي الا صيغة مبهمه فضفاضة لا يمكن الاستناد اليها اطلاقاً في وضع أية تنبؤات بالمستقبل .

فاذا انتقلنا الى مقارنة نمو المجتمعات بنمو الكائنات الحية ، وهو ما يعتمد اليه مؤرخون من امثال توينبي وشبنجلر لوجدنا ان هذه المقارنة بدورها خاطئة ومضللة تماما ، فالكائنات الحية كيانات عضوية متماسكة تتفاعل مكوناتها على نحو معين مما يجعل نموها وازدهارها وفناءها خاضعا لنظام محكم دقيق يتسم بقدر كبير من الثبات النسبي . اما بالنسبة للمجتمعات البشرية فهي لا تتسم بهذا القدر من العضوية والتماسك ، ومن ثم لا يسوغ القول بانها تتحرك على نحو يشبه حركة الكائن الحي .

وما هو جدير بالذكر ان بوبر لا يتعرض للامثلة التاريخية التي يسوقها انصار هذه المقارنات ، ولا يرد عليها بامثلة تاريخية مضادة ، ذلك ان استقصاء الشواهد الاستقرائية في هذا المجال ليس من مهام الفلاسفة ، ولكنه من مهام المشتغلين بالتاريخ انفسهم ، ومن ثم فان هدم هذه المقارنات - ان كان لها ان تهدم بطريقة استقرائية - لابد ان يثاقن من خلال انجازات المؤرخين لا من خلال انجاز الفلاسفة .

ومع هذا فإن التاريخ نفسه كثيرا ما كذب النبؤات التي قال بها
أنصار الاتجاه التاريخي وعلى سبيل المثال فإن الأحوال المعيشية لطيفة
البروليتاريا لم تتفاقم سوءا كما تنبأ ماركس ، بل على العكس من ذلك
تماما فقد تحسنت أحوالهم في سائر البلاد الرأسمالية المتقدمة ، فضلا
عن ان الثورة الاشتراكية التي تنبأ بها ماركس قد حدثت في بلد زراعي
وهو روسيا القيصرية ولم تحدث في بلد صناعي متقدم على خلاف ما قالت
به النبوءة الماركسية .

والواقع ان بوبر لا يربط بين الاتجاهات التاريخية والنظريات
الشمولية ربطا مباشرا بمعنى أن القول بالحتم التاريخي يترتب عليه
تلقائيا القول بالشمولية لكنه يلجأ الى هذا الربط من خلال عرضه لثلاثة
من كبار الفلاسفة وهم أفلاطون وهيغل وماركس مبرهنا على أن ثلاثتهم
كانوا من أنصار الاتجاه التاريخي من ناحية ، وأنهم من أهم المفكرين
الذين دعوا الى الشمولية وقدموا لها المبررات والأسانيد النظرية من
ناحية ثانية .

أما فيما يتعلق بأفلاطون فإن بوبر يعده واحدا من أنصار الاتجاه
التاريخي تأسيسا على نظريته في تطور أشكال الحكومات والتي وردت
في الكتاب الثامن من محاورة الجمهورية ، فأفضل أنظمة الحكم يتمثل
في الدولة المثالية التي يحكمها الفلاسفة والتي سرعان ما تتدهور وتنتقل
الى نظام تيموقراطي حربي ، ثم الى نظام تيموقراطي بلوتوقراطي ، ثم
يصل بها التدهور الى مستوى ديموقراطية الفوضى ، وهو الأمر الذي
يفسح المجال في نهاية المطاف لكي يقفز الطفلة الجاهلة الى مقاعد السلطة
فيقوم نظام الطغيان وهو ذروة التدهور .

ومن خلال هذه النظرية تتضح لنا النزعة التاريخية عند أفلاطون ،
أما فكره الشمولي فيتضح لنا من خلال عرضه لدولته المثالية التي يتولى
مفاليد الحكم فيها طبقة من الصفوة الممتازة المقفلة على نفسها ، والتي
تمسك في يدها بكل أسباب القوة دون أن يشاركها في ذلك أحد من
عامة الناس ، كذلك ينضح هذا الطابع الشمولي من خلال الطريقة التي
يتم بها اعداد هذه الطبقة للحكم حيث يتم اخضاعها لأنظمة صارمة من
التعليم والتدريب على انكار الذات على نحو يذكرنا بطريقة اعداد الكادرات
في الأحزاب التي أنشأها هتلر ولينين ، ثم يتضح هذا الطابع كذلك في
الطريقة التي تمارس بها هذه الطبقة مهام الحكم حيث يباح لها كل
أساليب الكذب والخداع وصولا الى تحقيق المصلحة العامة .

وهنا ننوقف لكي نسجل أن هناك اختلافات أساسية بين شمولية هتلر ولينين من جانب وبين الشمولية التي ينسبها بوبر إلى أفلاطون من جانب آخر ، إذ أننا لا نجد عند أفلاطون ما يوحى بأنه يدعو إلى تطبيق أساليب العنف والرعب من جانب الطبقة الحاكمة ضد عامة الناس ، ولا نجد عنده كذلك ما يوحى بضرورة تدخل الطبقة الحاكمة في الحياة اليومية للمواطنين وتسخيرهم ليكونوا مجرد تروس صماء في جهاز الدولة .

إن كل ما نجده عند أفلاطون هو أنه يدعو إلى أن تتولى الصفوة المتميزة الواعية أمور الحكم بمقتضى أنها وحدها هي المؤهلة لهذه المهمة بما كما ينبغي أن يشغل كل وظيفة من هو مؤهل لها بحكم مواهبه الطبيعية التي تتناسب معها ، وهذا هو ما يجعل أفلاطون مفكرا سلطويا Authoritarian أكثر من كونه مفكرا شموليا . totalitarian

فاذا إنقلنا إلى هيجل وماركس وجدنا أن اتجاههما التاريخي لا يحتاج بطبيعة الحال إلى إيضاح ، لكن الذي يحتاج حقا إلى وقفة متأنية هو ما ينسبه إليهما بوبر من النزعة الشمولية حيث نلاحظ أن حديثه عن هيجل ينطوي أحيانا على قدر كبير من المغالاة .

إن بوبر يعرض لست مقولات هيجلية يعتبرها مطابقة تماما لللامع الفاضية وهذه المبادئ هي :

(أ) القومية والإيمان بضرورة أذعان الفرد لإرادة الأمة واعتبار كلمتها هي الكلمة العليا .

(ب) العداء الطبيعي بين الدول وتأكيد الذات القومية من خلال لحرب .

(ج) الفضيلة الأخلاقية العليا هي مصلحة الدولة .

(د) تمجيد الحرب .

(هـ) التأكيد على دور العظماء والافئاذ .

(ز) الاعلاء من شأن البطولة .

وعلى الرغم من أن هيجل لم يدع إلى إنشاء تلك المؤسسات والانظمة التي عرفت فاشية القرن العشرين ، ومن أمثلتها السلطة البوليسية القائمة على الارهاب والقهر ، والسيطرة على أجهزة الاعلام القائمة على الكذب والتضليل ، فإن نزعاته القومية العسكرية ، وعدم اعتداده بقيمة

الفرد الا بقدر ما يخدم الدولة ، كل هذا يجعله فى نظر بوبر أقل احتراماً مما توحى به لأول وهلة توصياته حول ضرورة انشاء مؤسسات دستورية ومجالس نيابية ، بل أن هذه المجالس النيابية التى ينادى بها هيجل ما هى فى حقيقه الأمر الا أجهزة وظيفية وليست أجهزة ديموقراطية ، ذلك أن سلطاتها التشريعية محدودة الى حد كبير فى حين تظل السلطة الحقيقية فى ايدى البيروقراطية التى يسيطر عليها الحكام .

والواقع أنه يمكن لنا أن ننظر الى فاشية القرن العشرين باعتبارها امتداداً مريضاً لفلسفه هيجل السياسية أكثر من كونها تطبيقاً مباشراً لتلك الفلسفة ، كذلك فإن بوسعنا أن ننظر الى هيجل باعتباره منظراً لألمانيا الولهلمينية أكثر من كونه منظراً لألمانيا الهتلرية ، وباختصار فإن هناك فجوة بين آراء هيجل النظرية وبين الفاشية خاصة ون هتلر نفسه لم يكن يخفى احتقاره الشديد للنظريات التجريدية ، حتى أن القدر الضئيل الذى قرأه هتلر من كتاب « أسطورة القرن العشرين » لألفريد روزنبرج قد جعله يضيق به ذرعاً ويصفه بأنه « شديد التجريد » ! .

ان ايديولوجية هتلر تركز بشكل محورى على فكرة مخبولة عن النقاء العرقى ، .وهي فكرة سيطرت على ذهنه ، وجعلته يحاول التماسي الحلول لذلك الوهم الذى تملكه بأن هناك مؤامرة عالمية واسمة النطاق لتحطيم ألمانيا .

ورغم كل هذه التحفظات حول شمولية هيجل ، فمما لا شك فيه أنه قد أسهم اسهاماً فعالاً فى تمهيد السبيل لظهور الشموليات الحديثة من خلال انتقاداته العميقة للمذهب الفردى ، ومن خلال دفاعه القوى المتعصب عن المذهب الجمعى ، بل ان بوبر نفسه أقرب ما يكون الى قبول المذهب الجمعى بمعناه المنهجي ، أو بعبارة أخرى فهو يقبل هذا المذهب باعتبارها أداة للتفسير فى العلوم الاجتماعية ، ومن ثم يمكن القول بأن بوبر يقف مع ماركس فى جانب واحد ازاء جون سنيوارث هل الذى يقف من هذه القضية فى جانب آخر مقابل ، ذلك أن هل يقول بأن سائر قوانين العلوم الاجتماعية ينبغى استنباطها من المبادئ العامة للطبيعة البشرية ، تلك المبادئ السيكلولوجية التى تتسم بأنها صادقة فى كل زمان ومكان .

ومع هذا ورغم رفض بوبر لمقولة هل الا أنه لا يرى ثمة تعارض على الإطلاق بين قبول الجمعية كأداة للتفسير فى ميدان العلم الاجتماعى ورفض الجمعية من منطق أخلاقى ، وإدانة ما يقول به المذهب الجمعى

من أن الفرد ينبغي أن يسخر لرفاهة المجموع دون أي اعتماد بكيانه.
الفردى الخاص .

فاذا ما انتقلنا بعد هذا الى ماركس فى محاولة للتعرف على الصلة بين افكاره وبين الشمولية الشيوعية ، فان هذه المحاولة سوف تبدو لأول وهلة نوعا من السذاجة او العبث الصبيانى ، لأن الصلة بين ماركس والشيوعية ليست فى رأى الكثيرين مما يحتاج الى نظر او بيان ، ومع هذا فان الذين درسوا اعمال ماركس دراسة مستفيضة وبوجه خاص كتاباته المبكرة التى كتبها فى مرحلة الشباب يستطيعون أن يخلصوا بسهولة الى القول بأن افكار ماركس لا تنطوى على أية عناصر شمولية واضحة ، على العكس من ذلك تماما فان المجتمع المثالى الذى يدعو اليه ماركس هو فى الحقيقة مجتمع أناركى (١) تختفى فيه سلطة الدولة وليس مجتمعا شموليا تهيمن فيه الدولة على كل السلطات .

أما الطابع الشمولى الذى ينسب به مجتمع روسيا السوفيتية فهو فى الواقع وليد افكار لينين ثم ستالين وليس كارل ماركس ، وعلى سبيل المثال فان فكرة الحزب الطليعى الذى يضم صفوفه المنقذين الثوريين إنما هو اختراع لينينى خالص ، كذلك فان الهيمنة الشاملة للدولة إنما هى تطبيق ستالينى ، أما العنصر الشمولى الوحيد الذى نجده عند ماركس فهو عنصر لفظى يتمثل فى استخدامه لمصطلح « دكتاتورية البروليتاريا » .

وهكذا فان واجب الدقة والأمانة يقتضى وصف العقيدة الرسمية للمجتمع السوفيتى بأنها ماركسية - لينينية أكثر من كونها ماركسية محسب ، بيد أن هذا لا يعنى بحال من الأحوال أن الشق الماركسى فى هذه العقيدة لا يلعب دورا حاسما ، على العكس من ذلك تماما فان الشق الماركسى هو الذى يحتل الأهمية الأولى ، وبوجه خاص نظرية المادية التاريخية التى قال بها ماركس شريطة أن توضع هذه النظرية فى إطارها الصحيح .

صحيح أن هذه النظرية تنسب بالطابع اليوتوبى ، وصحيح أنها تنسب بالعنف ، لكن هذا لا يعنى أنها تنسب بالشمولية .

أن كل ما يعنيه ماركس بنظرته التاريخية يمكن إجماله ببساطة

(١) لا نميل كثيرا الى الترجمة الشائنة ونعنى بها « قوطوية » كمرادف بحري
لمصطلح الأناركية ونفضل استخدامها مستعربة لا مترجمة - (المترجم) .

خلافاً للفهم الشائع المغلوط في أن قيام ثورة البروليتاريا هي الشرط الاجتماعية الذي يمكن للإنسان من خلاله أن يحقق ذاته وأن يتمتع بالحرية والمساواة بعد تخلصه من مؤسسات القهر الاقتصادي .

لا مناص لنا إذن من أن نخلص مما سبق إلى أن الربط الذي أقامه بوبر بين الاتجاهات التاريخية والشمولية إنما هو ربط يتسم بالهزال والركاكة خاصة إذا وضعنا نصب أعيننا حقيقة أفكار أفلاطون وهيجل وماركس وهم أوثق الذين اختارهم بوبر للتدليل على وجهة نظره . فـ أفلاطون وهيجل كلاهما كانا من أنصار المذهب الجمعي من منظور أخلاقي وقد أدى بهما هذا إلى طرح نظريات سياسية تتسم في المقام الأول بطابع سلطوي ، وإن اتسمت كذلك ببعض الخصائص الشمولية ، فضلاً عن ذلك فإن أفلاطون لا يمكن اعتباره أصلاً من أنصار الاتجاه التاريخي استناداً على تصنيفه لأنظمة الحكم ، ومع هذا فإنه حتى إذا سلمنا بأن هيجل وأفلاطون كليهما من أنصار هذا الاتجاه - وهو أمر غير صحيح - أن هيجل وحده هو الذي يمكن اعتباره من أنصار الاتجاه التاريخي - إذا سلمنا بهذا جدلاً فإن الخصائص الشمولية التي تنطوي عليها أفكارهما السياسية لا ترتبط بأفكارهما التاريخية إلا بروابط واهية ، أما ماركس وإن كان بغير شك من أنصار الاتجاه التاريخي فإنه ليس شمولياً على الإطلاق .

ثم تبقى بعد ذلك ملاحظة أخيرة قبل أن ننتقل من الحديث عن الاتجاه التاريخي إلى نقطة أخرى في فكر بوبر تلك هي الصلة بين الاتجاه التاريخي والفكر الليبرالي وهي صلة لم يتطرق إليها المفكرون إلا فيما ندر ولعل كوندورسييه هو المفكر المنهجى الوحيد الذي قال بأن اقتصاد الديمقراطية الليبرالية أمر حتمي تفرضه قوانين معينة للتقدم .

ومن ناحية أخرى نجد إشارة ضمنية إلى هذا المعنى في عبارة أكتبسها بوبر من ص ١٠٠ ل فيشر يقول فيها « أن التقدم حقيقة ساطعة مدونة على صفحات التاريخ ، لكنه مع هذا ليس جزءاً من قوانينه الطبيعية » .

ومن الواضح أن فيشر قد صاغ عبارته على هذا النحو لكي يصوب خطأ معيناً ، هو التفاؤل المفرط من جانب المؤمنين بالتقدم الليبرالي ، وحقاً أن من الطبيعي بالنسبة لكل الذين يمشدون التقدم أن يلتمسوا المبررات والأسانيد التي تؤيد مطالبهم غير أن الرغبة في التغيير تظل في نهاية المطاف هي العامل الحاسم في عملية التغيير ، ومما قوالين التاريخ إلا عوامل تأكيد لا عوامل حسم ، أنها عوامل لبعث الطمانينة

لدى كل من يرتكنون اليها ممن يستهدفون التغيير سواء كانوا من
الشموليين أم الليبراليين .

ان التفاؤل المفرط الذى أشار اليه فيشر هو ما يطلق عليه أحيانا
لفظ « يوتوبيا » . وهو لفظ تتفاوت معانيه ودلالاته بتفاوت المفكرين
والكتاب . غير أنه ينصرف فى أكثر معانيه شيوعا الى تلك الأفكار التى
لا يبالي أصحابها بمدى واقعيته أو قابليتها للتحقيق . وبعبارة أخرى
بسيطة فإن مشروعا معينا يوصف بأنه يوتوبى اذا كان غسير قابل
للتنفيذ . أو اذا كان قابلا للتنفيذ ولكن بنفقات باهظة لا يمكن تحملها
أو قبولها .

وفى المقابل فإن مشروعا معينا يوصف بأنه غير يوتوبى اذا كان
قابلا للتنفيذ بنفقات مقبولة ومن خلال اجراءات محددة يتحول من
خلالها الواقع الراهن الى النموذج المنشود .

وعلى سبيل المثال فإن ما يزعمه ماركس وانجلز من أن اشتراكيتهما
قد تخلصت من سائر الملامح اليوتوبية إنما يستند الى أنهما قد أفاضا
فى وصف الاجراءات الواقعية التى سوف تؤدى الى تحقيق الاشتراكية ،
ذلك أنهما لا يقولان بأن الرأسمالية سوف تخل الطريق امام الاشتراكية
كأمر محتمل ولكنهما يقولان بأن هذا أمر ضرورى وحتمى .

لذا ما انتقلنا الى بوهر وجدنا أن مفهومه لليوتوبيا مختلف الى حد
ما أنه يقصد باليوتوبيا كل برنامج شامل لاعادة البناء الاجتماعى ،
وبعبارة أخرى فإن العمل السياسى يكون يوتوبيا اذا كان خاضعا لمجموعة
من الموجهات والمحددات التى ترسم صورة نهائية للمجتمع الأمثل ككل ،
وفى رايه أن هذه النظرة الكلية للهندسة الاجتماعية إنما هى فى الواقع
ذات نتائج مدمرة وينبغى أن تستبدل بها هندسة اجتماعية جزئية
قائمة على سياسة « خطوة » . فخطوة « وبعبارة أخرى سياسة تستهدف
مواجهة المساوىء الاجتماعية الراهنة ومحاولة اصلاحها دون التقيد بإطار
مثالى يستهدف اعادة تنظيم المجتمع بأكمله .

ويلاحظ أن بوهر يركز فى مقولته هذه على عيب من الحجج
والأسانيد فى مقدمتها أن معرفتنا بالمجتمع البشرى لا تكفى لتصميم
هندسة شاملة بعيدة المدى لتحويل المجتمع بأسره من واقع معين الى مثل
أعلى منشود .

ان العلوم الاجتماعية تستهدف التعرف على خصائص النشاط البشرى
وهو حصاد يتسم فى مجمله بأنه غير مستهدف وغير مقصود سواء فى

ذلك مزاياه أو مساوئه ، ورغم ما بلغت هذه العلوم من التقدم فإنها تظل مع هذا عاجزة عن التنبؤ بكل الآثار والنتائج المترتبة على النشاط البشرى .
سيان فى ذلك بين النتائج النافعة أو النتائج الضارة .

وعلى هذا فإن أى سلوك عقلائى ينبغى أن يأخذ فى اعتباره قصور معرفتنا البشرية ويتعسف بالتالى على أى برنامج للتغيير أن يمضى قدما بخطوات صغيرة المدى حتى يتسنى مواجهة النتائج السلبية وتصحيح آثارها أولا بأول قبل أن تستفحل وتتفاقم .

كذلك فإن بوبر يضيف حجة أخرى تتمثل فى أن هناك اجماعا على أن إزالة الشرور العاجلة أهم بكثير من تحقيق المزايا الآجلة ، ومن ثم فإن أى برنامج شامل ، بل إن مثل هذه البرامج الشاملة لا يمكن المضى فى تنفيذها فى الواقع الا بقدر كبير من القهر والعنف .

ثم يضيف بوبر الى الحجبتين السابقتين حجة أخرى قوية تتمثل فى أن البرامج اليوتوبية يستلزم تنفيذها زمنا طويلا قد يستغرق حياة أجيال عديدة بأكملها قبل أن يصل الى نهاية المطاف ، وهنا يتساءل بوبر اليس من المحتمل أن تفقد المثل العليا المنشودة بريقها عبر هذه الرحلة الطويلة وتصبح أقل جاذبية وسحرا فى عيون الذين يسعون اليها ؟ وما العمل اذا شعرنا بعد عناء مرحلة طويلة أن هذه الأهداف المنشودة لم تعد تمثل أحلامنا الذهبية ؟ وأنها لم تكن لتستحق كل هذا العناء ؟ ، وحتى اذا افترضنا جدلا أنها قد ظلت على بريقها وجاذبيتها فهل من العدل أن تتحمل أجيال معينة من الأعباء والتضحيات ما سوف تجنى ثماره أجيال أخرى بعيدة لم تشارك فى صنع هذه الثمار ؟ .

والواقع أن نظرية بوبر فى الاصلاح التدريجى للمجتمع تشبه فى بعض جوانبها نظريته فى نمو المعرفة العلمية ، فالعلم لا يصل الى حقائق نهائية دفعة واحدة ، ولكنه يقترب من الحقائق شيئا فشيئا من خلال التراكم التدريجى للنظريات ومساهمات البحث الذى يتلافى كل منها أخطاء المراحل السابقة ، ومع هذا فإن بوبر لا يكن كراهية للتغيير الثورى فى مجال المعرفة العلمية مثلما يكن الكراهية للتغيير الثورى فى مجال المجتمع ، ذلك أن الثورة العلمية لن تكون بطبيعة الحال مجالا لسفك الدماء .

ورغم أن هناك العديد من الشواهد التى تدعم وجهة نظر بوبر والتى تؤكد سوء سمعة الثورات فى هذا المجال ، وأنها كثيرا ما أسفرت عن نتائج دموية مدمرة لم تكن فى حساب المخططين لها ، بل إنها كثيرا ما

انحرفت عن مسارها الأصلي وتفرعت الى مسارات فرعية سلبية ، على الرغم من هذا كله فاننا نجد أن هناك من يحبذون الثورة اليوتوبية كبديل وحيد لا غنى عنه للتغيير رغم اعترافهم بكل هذه المثالب ، وعلى سبيل المثال نجد أن سوريل يرى أن الإصلاح التدريجي لا يمكن أن يترتب عليه أى تغيير على الإطلاق ، ذلك أن التنازلات التى يقدمها ذوو الامتيازات للمحرومين والمقهورين سرعان ما يستعيدونها بطريقة أو بأخرى بعد أن تكون قد أدت دورها فى تهدئة مشاعر المحرومين وامتصاص شحنة الغضب من نفوسهم .

ومع هذا فإن نظرة واحدة فاحصة الى آراء سوريل سرعان ما يتبين بطلانها ، صحيح أن اجراءات الإصلاح التدريجي لم تفلح فى القضاء على مظاهر التفاوت فى القوى والدخول والثروات ، ولا يبدو أنها سوف تفلح فى هذا ، بيد أنه لا بد لنا من الاعتراف بأن الكثير من أوجه الظلم والشرور قد أمكن التغلب عليها بدون عنف ثورى وفى مقدمة هذه المظالم علاقات الرق والعبودية تلك التى أمكن القضاء عليها فى كثير من الدول عن طريق التشريعات التدريجية .

نتقل بعد هذا الى مسألة أخرى من المسائل التى عنى بوبر بتناولها ، تلك هى الدلالات الخاصة التى يخلعها الفلاسفة أحيانا على مصطلحات معينة ، وفى رأيه أن استخدام لغة واضحة محددة هو أمر أساسى بالنسبة لاي مشغل بالفلسفة ، ومع هذا فإن هناك من يسيئون التعامل مع هذه المسألة ، بحيث ينتهى بهم الأمر فى نهاية المطاف الى نوع من العقم ، هناك من يسرفون اسرافا شديدا فى التوقف لتعريف مصطلح معين على نحو جديد يبتعد به كثيرا عن معناه الشائع المستقر ، وهذا فى الواقع لن يؤدي الى دقة فى الفهم ، على العكس تماما فسوف يؤدي فى رأى بوبر الى الفوضى واضطراب المفاهيم ، والمثال الذى يسوقه بوبر للتدليل على رأيه هو تعريف هيجل للحرية بأنها : « الفناء الفرد لذاته من أجل الدولة » ، فمثل هذا التعريف انما هو فى الحقيقة تشويه لمعنى الحرية ، غير أن هذا لا يعنى أن بوبر يتبنى تعريفا سلبيا للحرية وأنها مجرد ازالة القيود والعوائق ، على العكس تماما فهو يقرر أن قدرا معينا من تدخل الدولة وسيطرتها ضرورى لتأكيد وتأمين المعنى العملى للحرية وعلى سبيل المثال لابد أن تتدخل الدولة لكى تضمن بشكل عملى حق التعليم لجميع أبنائها اذا كانت مؤمنة حقا بأن التعليم ضرورى لكل فرد ، اذ لا يكفى اطلاقا فى هذا المجال أن تقرر التشريعات القائمة أنه لا قيود اطلاقا على كل من يرغب فى ممارسة حق التعليم ، فاذا انتقلنا من

معنى « الحرية » // الجانبي « المساواة » وجدنا أن بوبر يؤكد على أن المساواة مفهوم سياسى أكثر من كونه مفهوما اقتصاديا أو قانونيا ، ولئن كان البيان الشيوعى قد ركز على المساواة الاقتصادية وطرح لتحقيقها ما طرحه من المقترحات ، فإن بوبر يرى أن أكثر هذه المقترحات قد تحقق فعلا فى الديمقراطيات الغربية المتقدمة ، وحتى ما ينادى به الشيوعيون من إلغاء حق الإرث هو مطلب يكاد أن يكون متحققا فعلا من الناحية العملية نتيجة لما تفرضه ضرائب التركات من أعباء باهظة على الورثة .

ومن الجدير بالملاحظة هنا أن بوبر يؤيد بوجه عام وضع الضوابط والتحفظات على المبدأ الرأسمالى التقليدى « دعه يعمل » دعه يمر » . لا بقصد تقليل التفاوتات الاقتصادية فحسب ، ولكن وقبل ذلك من أجل تأمين الحرية الاقتصادية للعمال .

إن أهم ما فى الديمقراطية فى رأى بوبر أنها تتيح لجماهير المحكومين فرصة تغيير حكاهم بدون الحاجة الى العنف ، ومن هنا نجد أنه يعرف الديمقراطية بأنها مشروع تأسيسى من شأنه أن يعمل على حل التناقضات القائمة فى المجتمع من خلال الحوار العقلانى لا من خلال العنف والاكراه ، وإذا كان خصوم الديمقراطية يقولون بأن الواقع العملى يؤكد بأن الحوار العقلانى لا يلعب الدور الحاسم فى الأنظمة الديمقراطية فإن بوبر يرد على ذلك بقوله أن الديمقراطية هى التى تتيح فرصة الحوار العقلانى ، أنها تتيح الفرصة فحسب ولكنها لا تضمن التحقيق العملى ضمانا تاما .

وفى هذا المجال يلاحظ أن بوبر لم يتطرق مباشرة الى تلك المشكلة التى تطرق اليها جون ستيورات مل وتوكفيل ونعنى بها امكانية تحول الديمقراطية الى طغيان الأغلبية ، وإن كان فى الواقع قد تطرق اليها بشكل غير مباشر فى أحد مقالاته التى وجه فيها الانتقادات الى رأى العام مسجلا أنه ليس من التجانس والاجماع كما يوحى بذلك اسمه ، كذلك فهو يتسم باللامسئولية طالما أنه يتسم بالافردية ، وبوجه عام فإن الأغلبية كثيرا ما تفتقر الى الحكمة والصواب .

من هنا فإن بوبر لا يدافع عن الديمقراطية باعتبارها خيرا خالصا ولكن باعتبارها خيرا نسبيا ، وبعبارة أخرى فهى خير من غيرها فحسب ، وعلى حد تعبيره فإن الديمقراطية وحدها هى التى تضيع أطارا من المؤسسات يتيح الفرصة للإصلاح دون عنف ، وهى وحدها التى تتيح الفرصة لأعمال العقل فى المسائل السياسية ، ومع هذا فهى لا تضمن اتخاذ القرار الأفضل دائما ، غير أن كونها كذلك لا يبرر التخلي عنها ، ولا

يبرر إطلاقاً أن نوضح السلطة في أيدي القلة الموهوبة المتميزة كما نادى.
بذلك أفلاطون على سبيل المثال .

صحيح أن هناك فروقا وريه بين البشر وأن هناك من يتسمون
بالتفوق الواضح على سواهم ، غير أن هذا التفوق لا ينبغي بحال من
الأحوال أن ينحذ ذريعة لحرمان الأقل تفوقاً من المشاركة في الحكم ،
خاصة إذا أخذنا في الاعتبار أن المعرفة البشرية قاصرة بطبيعتها ، وأن
أكبر الموهوبين موهبة يظل دائماً عرضة للوقوع في الخطأ رغم موهبته
ونفوقه والحق أن المنفوق الحقيقي في رأي بوبر هو ذلك الذي يعي حدود
تفوقه ، والذي يعلم أنه سوف يظل بعيداً كل البعد عن الكمال بالغاً ما
بلغ من التفوق . وباختصار فإن النموذج الذي وضعه سقراط والذي
صوّر فيه الإنسان كائنًا معرضاً للخطأ إنما هو أقرب إلى الحقيقة من
نموذج الفيلسوف الحكيم الذي صوره أفلاطون . وما دام الأمر كذلك ،
فإن السبيل الوحيد لنمو المعرفة البشرية يتمثل في إتاحة الفرصة للحوار
لكننا نتوقف هنا قليلاً لكي نعرض لوجهة نظره في الدولة ماهية
الديموقراطية .

والواقع أن بوبر منسّق مع نفسه كواحد من أنصار مذهب الكثرة
والتعدد فيما يتعلق بمسائل المثل العليا الليبرالية ، فالحرية على سبيل
المثال شأنها شأن الديمقراطية ليست خيراً خالصاً ولا هي كذلك بالخير
المطلق . بل إن بوبر يمضي أكثر من ذلك ليقدر بأن القسول بالمبادئ
الليبرالية المطلقة إنما ينطوي بالضرورة على مفارقات منطقية واضحة
سيان في ذلك القول بالحرية المطلقة أو الديمقراطية المطلقة للجميع
هو أمر يستلزم وضع ضوابط معينة من قبل الدولة لضمان هذا التكافؤ،
في حين أن مجرد الضوابط ما هو في حقيقة الأمر إلا انقاص للحرية
وتقييد لها ، وسوف نعود في سطور لاحقة إلى شرح أمثلة أخرى لهذه
المفارقات المنطقية التي تنطوي عليها المبادئ الليبرالية في رأي بوبر ،
لكننا نتوقف هنا قليلاً لكي نعرض لوجهة نظره في الدولة وما هيّة
الوظائف التي تؤديها حيث نلاحظ أن بوبر يوجزها في أن الدولة
ضرورية لحماية الحرية الإنسانية ، ورغم أن وجودها يقتطع بالضرورة
جزءاً من هذا الحرية إلا أن المرء يفضل العيش منقوص الحرية في ظل
الدولة طالما أنها تضمن له ما تبقى من حريته .

ومن الواضح أن معنى الحرية هنا يتسع بحيث يصبح معادلاً لحق
الإنسان في العيش في أمان ، ومن ثم يختلف تصور بوبر لوظيفة الدولة

عن تصور جون لوك الذى جعل وظيفتها حماية حق الملكية جنبا الى جنب مع حق الحياة والحرية .

ولنعد الآن الى استعراض المفارقات المنطقية التى تنطوى عليها المبادئ الليبرالية فى رأى بوبر حيث نجد أنه يجمع هذه المبادئ فى أربعة هى : السيادة Sovereignty والديموقراطية Democracy والحرية Freedom والتسامح Tolerance ، والواقع أن بوبر يطرح هذه المبادئ الأربعة فى صورة زوجين اثنين فقط يتألف أحدهما من السيادة الديموقراطية باعتبار أن الديموقراطية صورة خاصة من صور السيادة ، ويتألف ثانيهما من الحرية والتسامح لما بين هذين المفهومين من اتصال وثيق يتمثل فى أن كلا منهما ينطوى على نوع من عدم التدخل فى شئون الآخرين سواء على مستوى الحياة الفكرية أو على مستوى السلوك الشخصى .

فاذا نظرنا الى الزوج الأول من هذه المبادئ ونعنى به محور السيادة - الديموقراطية ، وجدنا أن السيادة المطلقة تنطوى فى طياتها على مفارقة تتمثل فى احتمال تنازل الشعب عن سيادته الى حاكم مستبد ، ومن ثم فإن ضمان أن يحتفظ الشعب بسيادته لا يتأتى الا من خلال جعل السيادة أمرا غير قابل للتصرف و التنازل ، وبعبارة أخرى فإن ضمان سيادة الشعب يستلزم حرمانه من حق التصرف فى السيادة وهو ما يعنى انتقاص سيادته .

وبالمثل فإنا اذا نظرنا الى المحور الثانى ، محور الحرية - التسامح فإن اطلاق الحرية للجميع يعنى ببساطة اتاحة الفرصة أمام الأقوياء للفتك بحرية الضعفاء ، طالما أن حرية أى انسان هى فى الحقيقة قيد على حرية سواه ، وبالمثل فإن اطلاق مبدأ التسامح انما يعنى أن نتسامح مع غير المتسامحين وهو ما ينسف فكرة التسامح من أساسها .

فى نهاية حديثنا عن بوبر سنلقى اطلالة عامة على كتاب « المجتمع المفتوح » الذى هو فى الواقع تعبير عن النبض السياسى لدول وسط وربما فى فترة ما بين الحربين ، حيث نجد أن بوبر قد خصص الجانب الأكبر من هذا الكتاب للحديث عن أفلاطون وماركس ، عارضا وناقدا لأفكارهما من خلال دراسة متعمقة مستقبضة .

كما تطرق الكتاب الى موضوعات أخرى من بينها قضية السلام الدولى حيث يرى بوبر أن المجتمع الدولى تحكمه حياة أشبه ما تكون بحالة الطبيعة التى تحدث عنها هوبز ، ومن ثم فإن اقامة الأمن والسلام

على مستوى المجتمع الدولي ينبغي أن يتحقق بنفس الطريقة التي يتحقق بها الأمن والسلام على مستوى الدولة الواحدة .

كما تطرق الكتاب كذلك الى بحث طبيعة المعرفة العلمية وطريقة نموها وتطورها ، وفي هذه النقطة بالذات قدم بوبر واحدا من أهم انجازاته الفكرية .

والواقع أن الاسهام الذى قدمه بوبر الى النظرية السياسية هو اسهام مزدوج الطابع فمن خلال نظريته فى طبيعة العلم وتطوره أمكن له أن يتجاوز الأسس التى ارتكز عليها أنصار مذهب المنفعة العامة من أمثال بنتام وجون ستيوارت مل فى دفاعهم عن الليبرالية ، كذلك فهو من خلال نقده للمذاهب التاريخية والشمولية قد برهن على أن هذه الاتجاهات ليست هى البديل الأفضل حتى لو سلمنا بأن الفكر الليبرالى يعاني من مازق حقيقى .

جان بول سارتر الانسان ذلك الوحيد فى عالم من العداوة

بقلم : مورييس كرانستون

يحدثنا سارتر فى كتاب « الكلمات » الذى روى فيه سيرته الذاتية بأنه قد ولد فى عالم من الكلمات ، لقد كان الطفل الوحيد لأم ترملت ، وهكذا عاش فى كنف جده الذى كان يعمل مدرسا للغة والذى كانت لديه فى بيته مكتبة عامرة ، ومن هنا أصبحت القراءة بالنسبة لسارتر سلوكا الوحيدة فى طفولته ، ومن خلالها تشكلت معرفته بالعالم ، ومع هذا فإن ذلك العالم الذى نعرفه من خلال الكتب - فيما يلاحظ سارتر - يتسم بأنه عالم منتظم ومتناسك ومتسق ، متجه دائما الى غاية معينة ، وهكذا تصور سارتر بحكم طفولته أن عالم الواقع هو على هذا النحو العقلانى الذى تصوره لنا ميتافيزيقا ليبنتز ، ونيوتن ، وديكارت ، غير أنه عندما واجه عالم التجربة شعر بالصدمة الشديدة حين وجده على النقيض من ذلك كله ، عالما مضطربا ، يموج بالفوضى والتشوش والعبث ، وشعر بأنه قد افتقد فى العالم الواقعى تلك الصورة القريبة الى وجدانه والتى غرستها فى أعماقه قراءاته الأولى ، ويضيف سارتر فى سيرته الذاتية بأن ظمأه الى الميتافيزيقا ظل يلازمه الى أن تحول الى الماركسية فى الحرب العالمية الثانية .

ومع هذا ، وعلى الرغم مما يذكره سارتر فى سيرته الذاتية ، فإن من حق قارئه أن يتساءل ان كان قد تحول فعلا الى الماركسية ؟ ، وان كان ظمأه الميتافيزيقى قد زال عنه ؟ وهل الفلسفة السياسية التى ينتمى اليها منذ الحرب العالمية الثانية هى الماركسية حقا كما يقول ؟

ان سارتر قد كتب كما هائلا من الكتابات السياسية سواء في ذلك اعماله التي كتبها كفيلسوف سياسي ، او البيانات والمنشورات التي حررها منذ اوائل الاربعينيات . وفي بداية الامر كان من الواضح أنه لا توجد ثمة علاقة بين فلسفة سارتر بوجه عام وبين فلسفته السياسية . فالفلسفة التي ينادي بها هي الوجودية وهي فلسفة لا يترتب عليها في حد ذاتها اتجاه سياسي معين ، فبينما نجد أن بعض الوجوديين من أمثال هايدجر كانوا فاشيين نجد أن آخرين من أمثال جابرييل مارسيل كانوا من المحافظين في حين نجد فريقا ثالثا من أمثال كامى كانوا من الاشتراكيين الأحرار ، اما سارتر نفسه فقد كان في أقصى اليسار .

وبعد تحرير فرنسا حاول سارتر أن يؤسس حركة جديدة تجمع المتماثلين معه فكريا من اليساريين ، لكن محاولته تلك باءت بالفشل . وهكذا طُل طيلة العشرين عاما التالية رفيقا لا يعول عليه كثيرا في عضويته للحزب الشيوعي الفرنسي ، ذلك أنه وإن اتفق بوجه عام مع سياسات الحزب إلا أنه كان يزدري فلسفته ، ولم يدم هذا الوضع بطبيعة الحال فقد انفصل في نهاية المطاف عن الحزب الشيوعي عندما شعر بأن سياساته قد أخذت تميل إلى المهادنة وتفتقر إلى الثورية المطلوبة . ومن الطريف أن نذكر هنا أن سارتر كثيرا ما وجه الانتقادات إلى الشيوعيين وإلى الاتحاد السوفيتي لأن حكم سنالين ، غير أنه - وهذا هو وجه الطرالة - كان يجرى للدفاع عنه حين ينتقده الآخرون من أمثال كامى !

وبعد وفاة سنالين أصبحت السياسة الرسمية للشيوعية هي الاتجاه نحو النعائش أكثر من الانجاء نحو الثورة مما جعل سارتر يضيق ذرعا بالشيوعيين ويفقد صبره إزاءهم .

وإبان أحداث عام ١٩٦٨ كان الحزب الشيوعي الفرنسي معنيسا باستثمار حالة الفزع التي أصابت البورجوازية ، واستغلال تلك الحالة للحصول على أجور أعلى للعمال ، أما سارتر فقد اتهم الحزب بالتخاذل وبأنه قد أهدر فرصة تاريخية لا تموض للقيام بالثورة في فرنسا ، وقد ترتب على هذا أن فقد الحزب الشيوعي مصداقيته في نظر سارتر ولم يعد جديرا بأية ذرة من الاحترام .

واعتبارا من ذلك العام (١٩٦٨) بدأ سارتر يشعر بأن مكانه الطبيعي هو المعسكر الماوي ، وهكذا عمل محررا بإحدى الصحف ذات الميول اليسارية المتطرفة غير أن المحررين الشبان بتلك الصحيفة ألقى

القبض عليهم ، ووجهت اليهم تهمة اثارة الاضطراب الاجتماعى وحكم عليهم بالسجن .

وفى ظل هذه الظروف كلها انشأ سارتر فلسفته السياسية الخاصة به التى هى مزيج ما بين الماركسية والوجودية ، والتى نستطيع أن نتبين خطوطها الأساسية من خلال كتابه الشهير « نقد العقل الديالكتيكى » ، كما يمكن أن نتبين جانباً آخر من ملامحها من خلال كتابيه عن جان جينيه « وفلوبير رغم أنهما فى الأصل كتابان فى النقد الأدبى أو هكذا يبدوان ، للوهلة الأولى على الأقل ، إلا أنهما يمكن أن ننظر اليهما باعتبارهما مجموعة من الملاحظات المتصلة بنقد العقل الديالكتيكى والتى تعد امتداداً له ، والواقع أن العنوان الذى يحمله كتاب سارتر ، « نقد العقل الديالكتيكى » إنما هو عنوان جد طموح ، فهو ينطوى على إشارة واضحة الى عنوان كتاب كانط الشهير « نقد العقل النظرى » ، وسارتر بهذه الإشارة المقصودة يوحى بأن ما يفعله مماثل لما فعله كانط ، ذلك أنه ان كان كانط فى نقد العقل النظرى قد أقام مزيجاً ما بين المذهب التجريبي والمذهب العقلى ، فإن سارتر فى « نقد العقل الديالكتيكى » يقيم مزيجاً ما بين الماركسية والوجودية ، مستهدفاً بذلك تحديث الماركسية وإضافة دماء جديدة إليها من خلال صبغها بالصبغة الوجودية ، وهو ما يؤكد سارتر فى فصل تبهيدي يعرض فيه لمنهجه الذى التزمه فى مؤلفه هذا ، وعندما ينتقل الى صلب الكتاب يوضح لنا كيف يمكن أن يتحقق هذا التحديث للماركسية ، وكيف يمكن أن يتأتى هذا المزج بينها وبين الوجودية بحيث تنكشف الماركسية فى النهاية عن انثروبولوجيا جديدة (بالمعنى الكانطى لهذا اللفظ) ، وبعبارة أخرى كيف يمكن أن تنبثق من خلال الماركسية فلسفة جديدة للمجتمع والإنسان .

ويلاحظ أن النهج الذى نهجه سارتر - فيما يذكر هو - ليس نهجاً أكاديمياً خالصاً ، ذلك أنه قد سبق له نشر مقاله « فى المنهج » (الذى جعل منه فيما بعد الفصل التمهيدى لكتاب النقد) عام ١٩٥٧ فى صحيفة بولندية عندما بدأ العداء للستالينية يصبح هو النغمة السائدة ، وقد استهدف سارتر حينذاك من نشره لمقاله هذا طرح فلسفته الجديدة لتكون أساساً نظرياً يوحد بين أولئك الذين يعادون الستالينية من المثقفين اليساريين ، وبعبارة أخرى فقد كان يستهدف ملء الفراغ الذى أحدثه تبرؤ موسكو من تعاليم ستالين ، وإيجاد بديل نظرى يمكن أن يلتف حوله المثقفون اليساريون فى نضالهم ضد البورجوازية ، ولا شك أن هذا الهدف الذى استهدفه نشر مقاله عن المنهج إنما يعتمد اعتماداً كبيراً

عن الطابع الأكاديمي الذي تتسم به باقي فصول كتاب النقد (نقد العقل
الديالكتيكي) ، غير أن هذا لا يقلل في نظر سارتر من الأهمية النضالية
لهذا المؤلف باعتباره ترويجاً لأفكار بعينها ، على العكس من ذلك فهو يؤكد
مقولة هامة ، تلك هي أن الأعمال الفلسفية الخالصة لأي فيلسوف
وما يصدره هذا الفيلسوف من بيانات ومنتشورات ينبغي أن يكونا
شيئاً واحداً .

فإذا انتقلنا بعد هذا إلى صلب النقد وجدنا أنه يستهله باغداق الثناء
على الماركسية ، في حين لا يتحدث عن الوجودية إلا بأوصاف شديدة
التواضع ، فهو يسجل للماركسية أنها واحدة من الفلسفات الرئيسية في
العصر الحديث أما الوجودية فهي ليست من بين تلك الفلسفات الرئيسية ،
بل أنها في رأيه ليست لفلسفة أصيلة على الإطلاق ، أنها لا تزيد عن كونها
مجرد « إيديولوجيا » ، مع ملاحظة أنه يستخدم اللفظ هنا بمفهومه
الخاص لا بالمفهوم الماركسي ، فهو يعرف الفلسفات بأنها تلك الأنساق
الكبرى من الفكر الخلاق الذي يسود « لحظات » أو مراحل تاريخية معينة ،
وهذه الأنساق لا يمكن تجاوزها إلا إذا تحرك التاريخ وانتقل من مرحلة
معينة إلى مرحلة أخرى ، وعلى هذا ففي القرن السابع عشر كانت اللحظة
الفلسفية ممثلة في ديكارت ولوك ، وفي أواخر القرن الثامن عشر وأوائل
القرن التاسع عشر تمثلت في كانط وهيغل ، أما عصرنا هذا فهو بغير
شك عصر الفلسفة الماركسية ، وما كان لفلسفة أن تتجاوز لوك وديكارت
في عصرهما ، ولا كانط وهيغل في عصرهما ، كذلك فإن الماركسية في
عصرنا هي الفلسفة التي لا يمكن تجاوزها ، ولا مناص لنا بالتصالي من
التفكير باللغة الماركسية .

أما الإيديولوجيات فيعرفها سارتر بأنها أنساق صغرى من الفكر
تعيش على هامش الفلسفات وتحاول استثمار المجالات المعرفية الأصيلة
التي تطرحها الأنساق الكبرى أو الفلسفات ، ولما كان عصرنا هذا هو عصر
الماركسية فإن الوجودية ما هي إلا نسق طفيلي يحيا على هامش الماركسية ،
تلك الفلسفة التي نشأ هو أصلاً لكي يعارضها ، لكنه الآن يحاول أن
يتكامل معها :

والحق أن هذا المنظور هو بالقطع بالغ الجودة والأصالة ، ومع هذا
فإن محاولة مزج الوجودية بالماركسية تنطوي في اعتقادنا على شيء من
التطاول والاجترار ، ذلك أنه لا يوجد بين نسقين من البعد والتباين
مقدار ما بين الماركسية والوجودية ، وفي اعتقادنا أن هناك عقبتين على

الأقل تحولان دون هذا الامتزاج : عقبتين لا يمكن التغلب عليهما فيما نتصور وأولهما أن الوجودية تؤمن بحرية الإرادة وترفض كافة الاتجاهات الحتمية والجبرية وهي ما يؤكد سارتر نفسه في سائر كتاباته تقريبا إلى حد أنه لا يكاد يخلو مؤلف واحد من مؤلفاته من التأكيد على مقولته الأساسية وهي أن قدر الإنسان هو الحرية ، وفي مقابل ذلك نجد أن ماركس ينتمى إلى ذلك التقليد الفلسفى الذى ينفى الحرية فهو يؤمن - تماما مثل هيجل - بأن الحرية ما هي إلا الوعى بالضرورة ، ذلك أن التاريخ بأسره فى رأى ماركس تحكمه علاقات الانتاج ، تلك التى تخضع لقوانين معينة ، وليس بوسع البشر - من ثم - أن يتحكموا فى مصائرهم إلا فى حدود استيعابهم لهذه القوانين وتوجيه أفعالهم توجيهها واعيا بحيث تتسق مع مقتضياتها ، ومن خلال هذا المفهوم يعتقد ماركس أنه يؤمن بالحرية. والحتمية فى نفس الوقت ، أما سارتر فهو يؤمن بأن الحتمية ليست مفهوما زائفا فحسب ولكنها ضرب من سوء النية ، انها خداع آثم للنفس يحاول البعض بمقتضاه أن يتصلوا من مسؤولياتهم الأخلاقية .

أما العقبة الثانية فتتمثل فى الطابع الفردى للإنسان لدى الفلاسفة الوجوديين الذين يؤكدون على وحدة الإنسان وعزلته ومواجهته لقدرة دائما بفردية ، ولعل سارتر نفسه هو من أكثر الفلاسفة الوجوديين تركيزا على إبراز هذا الجانب ابتداء من روايته الأولى « الغشيان » وانتهاء إلى مسرحيته « سجناء الطوينة » ، فى حين نجد أن الماركسية تنظر إلى الوجود الفردى للإنسان على أنه مجرد وهم نظرى ، إذ أن الوجود الحقيقى فى رأيها هو الوجود الاجتماعى .

ويلاحظ أن سارتر لا ينكر هذه العقبات لكنه يتصور انها قابلة للحل ، فالمشكلة الحقيقية بالنسبة للماركسية ، أو بالأحرى بالنسبة للماركسية فى صورتها التقليدية أنها قد أصبحت متحجرة جامدة ، ضيقة الأفق ، كما أنها قد فقدت طابعها الإنسانى وهنا وفى هذا الجانب بالذات يمكن للوجودية أن تفتح حياة جديدة فى الفلسفة الماركسية من خلال اضفاء الطابع الإنسانى عليها ، بل إن سارتر يمضى إلى أكثر من ذلك فيتنبأ بأن الماركسية حين سترتكز على البعد الإنسانى كأساس للمعرفة السوسيولوجية (وهذا هو المشروع الوجودى) ، فإن الفلسفة الوجودية سوف تفقد مبرر بقائها عندئذ ، ذلك أنها سوف تذوب داخل الكل الأشمل ، وبذلك تتعالى عن نفسها وتتوقف عن كونها نوعا من البحث فى مجال معين ، إذ ستصبح داخل الكيان الجديد أساسا لكل مجالات البحث .

ويلاحظ أن سارتر يصر دائما على أن معركته الحقيقية هي مع الماركسيين لا مع ماركس ، فالماركسيون هم الذين ينسبون بالكسل الفكرى وغياب الأصالة والابداع ، وانك لتجدهم فى بعض الأحيان متنافذين حتى النخاع ، وتجدهم تارة أخرى وضعيين متطرفين ، أن فكرهم يتسم بالجمود والاذعان لسلطة المقولات الجاهزة ، بل أنه فى بعض الحالات ليس فكرا على الإطلاق ، أما ماركس نفسه فقد كان على النقيض من ذلك بسا طرحه من فكر مبدع وخلاق ، بل أنه فى بعض كتاباته - فيما يفسرها سارتر كان وجوديا بدون أن يدرك .

ومع هذا فالحق يقال أن سارتر كان على جانب كبير من الصواب فى انتقاداته التى وجهها الى الماركسيين المتمسكين بالنصوص الحرفية للماركسية ، وعلى سبيل المثال فقد أوضح مدى ضحالة أولئك النقاد الماركسيين ، الذين لا يرون فى فاليرى إلا أنه مثقف البورجوازية الصغيرة ، وصحيح أن فاليرى هو مثقف البورجوازية الصغيرة ، لكن هذا ليس هما ، فالمهم حقا هو أنه ليس كل من ينتمى الى البورجوازية الصغيرة سوف يصبح مثل فاليرى ، كذلك فقد أوضح سارتر مدى سخافة الماركسيين حين يجمعون فى سلة واحدة كتابا متباينين من أمثال بروسست وجويس وبرجسون وجيد ويعتبرونهم جميعا من الكتاب الذاتيين ، ذلك أن هذه الذاتية المزعومة لا تستند الى أى أساس من الواقع التجريبي ، ولا ترتكز على المعاشة الحقيقية لعالم البشر الواقعيين .

إن الكسل الفكرى لدى الماركسيين لا يتمثل فقط فى استخفافهم بالمقولات الاكليسيائية الجاهزة دون نظر عقلى ، ولكنه يتمثل أيضا فى النظر الى الحقائق التجريبية الواقعية على أنها حقائق قبلية (١) ، وهكذا تجدهم ينظرون الى كل ما يحدث كما لو كان ضرورى الحدوث ، فلا شئ واقع الا وكان ينبى أن يقع فى رأيهم ، وهذا المنهج فضلا عن أنه خاطئ فى رأى سارتر ، فهو يتسم كذلك بأنه عقيم ، بمعنى أننا لانستطيع أن نتعلم منه شيئا على الإطلاق ، ذلك أننا نعلم سلفا - حين نستخدمه - ما الذى سوف يقودنا اليه ، وبعبارة أخرى فلنحزن نقفز سلفا الى المطلوب اثباته باعتباره مقدمة وباختصار فإن هذا المنهج ليس أكثر من تحصيل

(١) القبل *Apriori* هو ما يوجد فى العقل بشكل سابق على التجربة وغير معتمد عليها ، فكثرتنا من الامتداد مثلا أو قانون عدم التناقض الذى يقضى بأنه لا يمكن الجمع بين النقيضين ، فلا يمكن لشيء أن يكون هو وأن يكون نقيضه فى نفس الوقت . فهذا القانون غير مستمد من الخبرة الحسية (التجربة) ، ويستعمل وصف القبل *Apriori* على مقابل البعدى *A posteriori* - (المترجم) .

الحاصل ، ومن هنا تتضح الحاجة في رأى سارتر الى تجديد المنهج الماركسي ، ونلاحظ هنا أن سارتر يصف المنهج الذي تقدمه الوجودية الى الماركسية بأنه منهج كشفى *heuristic* بمعنى أنه منهج يستهدف اكتشاف الحقيقة ، كذلك فهو منهج دياكتيكي في الوقت ذاته بمعنى أنه يتعامل مع المجرى الحقيقي للوقائع من خلال تياراتها المتفاعلة والمتشابكة وليس كما يفعل الماركسيون الذين يطرحون مقولاتهم الجاهزة ثم يزعمون مع هذا أنهم دياكتيكيون .

من هنا فإن سارتر يدرس على سبيل المثال سيرة فلوير أو روبسبير من خلال الدراسة المتعمقة لظروف المرحلة التاريخية التي تعمل على تشكيل المرحلة . وهذا المنهج يطلق عليه سارتر اسم المنهج التقدمي الارتدادي *Progressive-regressive method* فهو تقدمي لأنه يعتمد في تفسيراته على أهداف البشر وهم يتطلعون الى الامام ، وهو ارتدادي لأنه ينظر الى الظروف التي أحاطت بهؤلاء البشر وهم يحاولون تحقيق أهدافهم ، ولعل أبرز الأمثلة التي يقدمها سارتر لتوضيح منهجه هذا يتمثل في دراسته لفلوير ، وهو يسارع منذ البداية الى تصنيف فلوير بأنه واحد من أبناء البورجوازية ، لكنه لا يلجأ الى هذا التصنيف بنفس الطريقة التي يستخدمها الماركسيون الكسالي ، فما هذا التصنيف الا البداية فحسب اذ سرعان ما ينتقل الى التعرف على ما فعله فلوير في ظل ظروفه الطبقية لكي يتعالى على هذه الظروف ، وفي رأى سارتر أن فلوير قد واجه أنماطا مختلفة من البدائل والاحتمالات وهو يتجه الى تحقيق الطابع الموضوعي لاغترابه الذاتي ، وهكذا خلق نفسه خلقا كمؤلف لمدام بوفاري يتجسد فيه انتماؤه المرفوض من جانبه - للبورجوازية الصغيرة . وعلى هذا يمكن أن ننظر الى هذا الخط الذي اختطه فلوير لحياته على أنه لحظة من لحظات مشروعه ، والمشروع هنا مصطلح وجودي كثيرا ما يستخدمه سارتر في كتاباته ، وقد تشكل هذا المصطلح أساسا من خلال أهم أعماله ونعني به مؤلفه « الوجود والعدم » (١٩٤٣) حيث يعرف المشروع بأنه ذلك النمط من الحياة الذي يختاره الانسان لنفسه ، والذي يشكل نفسه في الواقع من خلاله ، ومن ثم فإن مشروعنا ما هو الا صيغة معينة نحاول أن نصوغ أنفسنا طبقا لها . اما عن فلوير فقد كان مشروعه متمثلا في جعل نفسه مؤلفا ، أو بعبارة أكثر دقة مؤلفا لمدام بوفاري وعدد آخر من الأعمال القصصية ، وفي رأى سارتر فإن هذا المشروع له دلالة معينة فهو ليس مجرد نمط بسيط من أنماط السلب ، انه ليس مجرد فرار من مآزق البورجوازية الصغيرة ولكنه أولا وقبل كل

شيء نوع من الإيجاب ، نوع من محاولة الخلق الموضوعي لكل متكامل يؤكد ذاته في مواجهة العالم . ان مشروع فلوبر ليس مجرد قرار بالكتابة ، ولكنه قرار بالكتابة على نحو معين يقدم به نفسه للعالم وهذه هي الدلالة الخاصة للأدب باعتباره نوعا من النفي للظروف التي انبثق منها ، وباعتباره في نفس الوقت الحل الموضوعي للتناقضات التي تنطوي عليها هذه الظروف .

ان كل انسان يحدد نفسه من خلال مشروعه واننا نصبح ما نحن عليه من خلال أفعالنا ، وهي فكرة عبر عنها سارتر في العديد من أعماله المبكرة ، وعلى سبيل المثال نجد أن « جارسان » في « العالم المفلق » يحاول ان يؤكد أنه انسان نبيل الطبع حتى وان كانت أفعاله تنقسم بالجبن لكن « لسبيان اينيه » يواجه جارسان بأن الانسان ليس له طبيعة الا طبيعة أفعاله فمن كانت أفعاله جبانة كان طبعه هو الخسة والجبن ، فما نحن في النهاية الا ما نفعل ، كذلك نجد أن سارتر يؤكد في نفس الوقت ان ما نفعله هو في الواقع ما نختاره لأنفسنا ، ولو أننا اخترنا اختيارا مخالفا لفعلنا فعلا مخالفا ، ومن ثم فإن الانسان مسئول مسئولية تامة عن أفعاله طالما أنه كائن محكوم عليه بالحرية ، وان الحرية بالنسبة له هي قضاؤه وقدره ، وهكذا نجد أن جارسان في « العالم المفلق » كان يمكن أن يختار اختيارا مختلفا وأن يموت بطلا ، وبالمثل كان يمكن لفلوبر في العالم الواقعي أن يختار اختيارا أسوأ ، وأن يحيا كعاطل يقتات من ربح أملاكه وليس كفلوبر مؤلف مدام بوفاري .

ويلاحظ أن فكرة المشروع يوردها سارتر في « الوجود والعدم » باعتبارها مرتبطة بالوجود أما في « النقد » فهو يوردها على أنها نوع من الانسلاخ الذي يمارسه الانسان في مواجهة الوجود ، ويتحدث سارتر عما يعنيه بالوجود في هذا المجال مقررًا أنه :

(ليس هو الوجود المادي أو وجود الأشياء في ذاتها ولكنه نوع من اللاتوازن الدائم والسعي المستمر الى التوضيح ، وهذا النزوع الى التوضيح يتخذ أنماطا تختلف باختلاف الافراد ، تبعا لتباين كل مشروع اذا البدائل المختلفة ، ذلك أن كل فرد يحقق بديلا من البدائل عن طريق استبعاد البدائل الأخرى ، وهذا ما نطلق عليه نحن الوجوديين « الاختيار » أو « الحرية ») ، ويتضح من النص السابق الذي أوردناه من كتاب « نقد العقل الديالكتيكي » أن سارتر ما يزال محتفظا بالنظرية الوجودية في الحرية ، وهي نظرية لا تلتقي بحال من الأحوال مع التصور الماركسي القائم على مبدأ الضرورة .

وعلى الرغم من كل ما يذكره سارتر في بداية « النقد » من أن الماركسية هي الفلسفة الأصلية وأن الوجودية مجرد أيديولوجية ، فإن من الواضح أن جانباً كبيراً من هذا التكامل المزعوم بين الوجودية والماركسية ما هو في حقيقة الأمر إلا استسلام للماركسية لا الوجودية داخل عقيدة أشمل ، ولكي يخفف سارتر من وقع الصدمة المترتبة على هذا الوضع نجد أنه يستعين بمفهوم البراكسيس ، وهو المفهوم الذي كثيراً ما يستخدمه ماركس وأتباعه ، وإن كانوا في الواقع لا يستخدمون هذا المصطلح بنفس المعنى في سائر الحالات ، بل أنهم يستخدمونه بمعان متفاوتة نورد منها ما يلي :

١ - البراكسيس بمعنى الفهم المشترك باعتباره مقابلاً للتأمل النظري .

٢ - البراكسيس بمعنى « الفعل » أو الطرف المقابل للتأمل .

٣ - البراكسيس بمعنى النشاط التجريبي أو النشاط العلمي أو العمل في المجال الصناعي .

وهنا نجد أن سارتر يتلقف هذا المفهوم الماركسي الغامض ، وبشيء من البراعة يجعل منه مرادفاً على نحو ما لمفهوم المشروع في الفلسفة الوجودية ، وبعبارة أدق فإن سارتر يستخدم مفهوم البراكسيس لكي يحفن الماركسية بمفهومه هو عن المشروع بما يتضمنه هذا المفهوم من القول بحرية الإرادة ، وهكذا فلتن كانت فكرة « البراكسيس » تقبل التفسير بحيث تعنى ما تعنيه فكرة المشروع ، وإذا كان الماركسيون يؤمنون بالبراكسيس فإن هذا يعنى أن الماركسين يؤمنون - دون أن يدروا - بحرية الإرادة .

ومع هذا فما كان لسارتر أن يتوقع أن تمر هذه المخالطة للذات دون أن تواجه بالتحديات ، فالمشروع بحكم تعريفه هو ما ينهض به بشر يتسمون بحرية الإرادة ، أما البراكسيس وعلى الرغم من المعنى الفضفاض الذي يستخدم به اللفظ فإنه يشير دائماً إلى ما ينهض به البشر في ظل الوعي التام بقوانين الضرورة ، وعلى هذا وكما أسلفنا من قبل فإنه إذا أمكن التوحيد بين فكرتي « المشروع » و « البراكسيس » فإن « الماركسي » لا « الوجودي » هو الذي سيضطر إلى مراجعة مقولاته مراجعة جذرية .

ولنتقل الآن إلى النقطة الثانية التي يتمثل فيها التباين الفكري بين الماركسية والوجودية ونعني بها النزعة الفردية لدى الفلسفة الوجودية ،

ذلك أن الوجودية كما نعهدها بوجه عام ، وعند سارتر بوجه خاص تنطوي على نزعة فردية متطرفة ، في حين أن الماركسية - (وهذا هو أبرز ما يميزها) ترفض النزعة الفردية ، وترى أن الإنسان ينبغي النظر إليه في إطار المجتمع أو داخل الإطار الانساني الشامل ، وسارتر يحاول حل هذه المعضلة في « النقد » بأن يضع نظرية في المجتمع يصفها بأنها تنتمي الى الماركسية في الوقت الذي تنتمي فيه الى الوجودية ، فالى أي حد نجح في هذه المحاولة ؟ اننا مرة أخرى نجد سارتر يحاول على طريقته الخاصة الاستفادة من المصطلحات الماركسية ، وهو هنا يستحضر المصطلح الماركسي « الاغتراب » محاولاً أن يضفي عليه معنى وجودياً ، ومرة أخرى نشير الى أن معنى الاغتراب عند ماركس يختلف اختلافاً بيناً عن معناه عند سارتر ، فبينما ينشأ الاحساس بالاغتراب عند ماركس نتيجة للاستغلال الذي يمارسه الإنسان ضد الإنسان ، نجد أن الاغتراب عند سارتر يمثل سمة عامة من سمات الأزمة الانسانية ، وعلى هذا فإن الاغتراب في مفهوم سارتر لا يمكن فهمه اطلاقاً في إطار اللغة الماركسية ، والواقع أن ماركس وسارتر كليهما قد استمدا فكرة الاغتراب من هيجل ، ومن ثم فإن نظرية سارتر في الاغتراب ما هي الا مفهوم هيجلي أضفى عليه طابع الوجودية ، وليست مفهوماً ماركسياً تم صبغه بالصيغة الوجودية .

ومن ناحية أخرى فإن الاغتراب كما عرض له سارتر في « الوجود والعدم » يتسم بأنه ذو طابع ميتافيزيقي ، في حين أنه في « النقد » يستهدف كما أسلفنا إقامة « الانثروبولوجيا » في مواجهة « الاونتولوجيا » وهو ما حدا به في هذه المرة الى أن يقدم مبررات سوسيولوجية لذلك العداء الأزلي الذي تتسم به العلاقات البشرية والذي طالما صورته على أنه سمة اساسية من سماتها ، والمبدأ الذي يطرحه سارتر في هذا المجال هو العجز في الموارد المتاحة Shortage أو الندرة Scarcity (١) .

ذلك أن التاريخ البشري بأسره - فيما يقول سارتر - هو تاريخ العجز في الموارد وهو في نفس الوقت تاريخ النضال المرير ضد هذا العجز ، ومع هذا فإن البشر لم يتح لهم من الموارد في أية مرحلة من مراحل التاريخ ما يكفي لاشباع سائر الحاجات ، وهذه هي الندرة ، وطبقاً لما يطرحه سارتر في « النقد » فإن الندرة هي التي تضفي المعقولية على العلاقات البشرية ، انها المفتاح الحقيقي لفهم اتجاهات البشر بعضهم نحو البعض

(١) يستخدم سارتر مصطلح « الندرة » بنفس المفهوم الذي يستخدم في علم الاقتصاد

لاى عدم كفاية الموارد المحددة بالنسبة لاشباع الحاجات الانسانية اللامحدودة - (المترجم)

الآخر ، وهي كذلك المدخل الى فهم مناظر الابنية الاجتماعية التي اقامها
البشر طيلة حياتهم على الأرض . ان الندرة توحد البشر وتفرقهم في نفس
الآن فيما يقول سارتر ، انها توحدنا لأننا من خلال تضافر جهودنا ، ومن
خلال هذا التضافر وحده يمكن أن نناضل بنجاح ضد المعجز في الموارد ،
وهي تفرقنا لأن كلا منا يعلم أن وجود الآخرين هو الحائل ما بينه وما بين
أن ينعم بالوفرة ، وهكذا فإن الندرة هي محرك التاريخ ، والبشر
لا يستطيعون القضاء عليها تماما ، انهم ازاء هذا المطلب العسير لا حول لهم
ولا طول ، وكل ما يستطيعونه هو أن يتضافروا من أجل محاولة قهرها ،
ويالها من مفارقة تلك التي ينطوي عليها مثل هذا التضافر . ان كل واحد
من المتضافرين يدرك أن وجود الآخرين هو الذي خلق الندرة وهو في نفس
الوقت السبيل الى مواجهتها .

اننى غريم لك ، وانت غريم لى ، وعندما أعمل مع الآخرين مناظلا
معهم ضد الندرة فاننى أعمل مع أولئك الذين جعلوا من هذا العمل أمرا
ضروريا ، ومن خلال عمل أطعم خصومي وغرمائى ، وهكذا فإن الندرة
لا تشكل اتجاهاتنا ونزعاتنا نحو العالم الطبيعي فحسب ، ولكنها تشكل
اتجاهاتنا نحو جيراننا من البشر ، انها تجعلنا جميعا غرما ، لكنها تجبرنا
في الوقت ذاته على أن نتعاون مع غرمانا طالما أن الانسان عاجز بمفرده ،
وطالما أنه لا يستطيع النضال ضد الندرة الا من خلال تقسيم العمل وما الى
ذلك من أوجه النشاط المشترك .

ومن ناحية أخرى فنحن اذا نظرنا الى الطبيعة لوجدنا أنها غير مكترثة
برفاهية الانسان ولا مبالية بما يفعل ، ومع هذا فان نظرنا الى العالم الذي
نسكنه لوجدنا أن جانبا منه هو عالم الطبيعة الإلمبالية ، أما الجانب الآخر
فقد صاغه أسلافنا على مدى نضالهم الطويل ضد الندرة ، لهذا يطلق
سارتر على هذا العالم عالم الفعالية والهمود Practico-inert ،
انه عالم الفعالية أو بعبارة أخرى عالم البراكسيس بمقدار ما شكله سكانه
الحاضرون والسالفون ، وهذا هو العالم الذي صنعه الانسان ، ومع هذا
فهناك جانب آخر من العالم يتسم بالسلبية والهمود ، انه عالم الطبيعة
الذي لا يملك الانسان الا أن يعمل فيه جهده ، ومن سخرية المفارقات أن
كثيرا من الأفعال التي حاول الانسان من خلالها أن يجعل العالم أكثر
اجتمالا ، وإن يقلل من وطأة الندرة ، قد أدت الى عكس المقصود منها
اذ ترتب عليها أن أصبح العالم أكثر سوءا من ذي قبل ، ويضرب سارتر
لذلك مثلا بالفلاحين في الصين الذين اقتلعوا أشجار الغابات ليبتنوا بها
المنازل أو لكى يستخدموها في الوقود ، فقد توسعوا في ذلك الى الحد

الذى حول غاياتهم الى أرض جدياء مقفرة ، وهو ما ترتب عليه تعرضهم
لكوارث الفيضانات بشكل مطرد ، كذلك فان البشر كثيرا ما لاقوا الويلات
نتيجة للكثير من مخترعاتهم فى هذا العالم ، عالم الفعالية والهمود ، وهكذا
ففى مثل هذا العالم المتسم بالعداء والذى تحدد الندرة اطاره ، يصبح
الانسان عدوا للانسان ، أو بنص تعبير سارتر فان الانسان يصبح مضادا
للانسان أى أنه يصبح الانسان المضاد 'Le contre homme' ، ويمضى
سارتر فى النقد « فيصور هذه المفارقة فى عبارة فيها من الدرامية ما يؤهلها
لأن تكون حوارا فى إحدى مسرحياته :

« لا شيء على الإطلاق ، لا الوحوش الضارية ولا الميكروبات أشد الفزاعا
للانسان من ذلك الكائن الذكى ، أكل اللحوم الذى ينتمى الى فصيلة
القسوة ، ذلك الكائن الذى يعرف كيف يطارد وكيف يتعقب ، والذى
يستغل ذكائه لتحقيق هدف محدد يسعى اليه ، ألا وهو تدمير الانسان . .
هذه الفصيلة من الكائنات المربعة تتمثل فينا نحن . . انها ما يراه الانسان .
فى الآخر عندما يجمعهما معا سياق الندرة » .

هكذا يطرح سارتر فى « النقد » تفسيرا اقتصاديا لعلاقات التضاد
والعداوة بين الانسان والانسان ، ثم نأتى بعد ذلك الى لمسة دياكتيكية ،
لعلاقات التضاد هى « النفى » لعلاقات التبادل ، فى حين يتمثل « نفى النفى »
فى تضافر البشر فى محاولتهم قهر « الندرة » ، وهذه هى نظرية سارتر
الديالكتيكية فى أصل المجتمع .

ومن الجدير بالاشارة هنا أن سارتر يفرق بين صورتين من صور
البنية الاجتماعية أولا هما تتمثل فى كتابات المفكرين السوسيولوجيين
الفرنسيين فى أوائل القرن التاسع عشر ويسمىها سارتر بالسلسلة (١) ،
أما الأخرى فيطلق عليها « الجماعة » (٢) وكلتا الصورتين تتباينان تباينا
اساسيا ، فالسلسلة هى مجموعة من البشر الذين لا يوجد بينهم الا القرب
فى المكان الخارجى ، وبعبارة أخرى فهم لا يمثلون نوعا من الكيان الكلى
الذى يشعر به فى أعماقه كل واحد منهم ، انهم فيما يصورهم سارتر أشبه
ما يكونون بطابور يقف فى انتظار الأتوبيس ، ففى هذه الحالة نجد أن

Series

(١) فى الترجمة الانجليزية

Group

(٢) فى الترجمة الانجليزية

هناك جمعا يشريا لا سبيل الى انكاره ، بدليل أننا نستطيع أن ننظر اليهم وأن نحصى عددهم ٠٠ الخ ، وأن كل واحد منهم واقف لنفس الغرض الذى يقف سواء لأجله ، غير أننا لا نستطيع القول بأنهم كمجموعة لديهم غرض واحد مشترك ، ذلك أن أحدا منهم لا يعنيه شأن الآخر ، بل أن كلا منهم فى الحقيقة خصم للآخر ، ذلك أن كلا منهم يتمنى فى أعماقه لو لم يكن الآخرون موجودين حتى يظهر بمقعد فى الأتوبيس . أن كل واحد منهم من كثيرين ، وأن عدد المقاعد الخالية لن يكفيهم جميعا ، لهذا فإن جميع الواقفين يرتضون الالتزام بمسلسل معين أى بطاير يحدد دور كل واحد منهم ، تجنبنا للتزاحم أو الاقتتال على محطة الأتوبيس ، والواقع أن تكوين دور مسلسل كالذى يمثله طاير الأتوبيس ما هو فى رأى سارتر إلا نوع من التعاون المتبادل السلبي الذى يمثل ثغيا للعداوة وثغيا لنفسه فى الوقت ذاته ، ذلك أن الواقفين فى الطاير إنما يمثلون صيغة « الجمع » من خلال صيغة « المفرد » ، وهنا يؤكد سارتر أن الحياة الاجتماعية بأسرها حافلة بهذا النوع من السلاسل ، فالمدينة سلسلة من السلاسل ، والبورجوازية كذلك سلسلة من السلاسل التى يراعى كل واحد من أعضائها وحدانية الآخرين .

فاذا انتقلنا الى الصورة الثانية من صور التجمع البشرى والتى يطلق عليها سارتر « الجماعة » كما أشرنا من قبل ، لوجدنا أن الجماعة تختلف عن السلسلة فى أن لها هدفا واحدا مشتركا يجمع كل أفرادها كما هى الحال فى فريق كرة القدم ، إن الفارق بين السلسلة والجماعة فارق داخلى ، فانت لا تستطيع أن تدرك فارقا بمجرد النظر من الخارج ، لأن الفارق الحقيقى يكمن فيما عاهد عليه نفسه كل عضو من أن يعمل كجزء من المجموع ، وطبقا للتعبير السارترى فإن الفارق الحقيقى يتمثل فى قيام كل عضو بتحويل البراكسيس الفردى الى براكسيس جماعى ، وعلى سبيل المثال فإن الكادحين يمكن أن يتحولوا الى جماعة اذا تعاهدوا على الاشتراكية .

ويلاحظ أنه فى حين تتسم الجماعة بالفعالية ، فإن السلسلة تتسم بالعجز ، وهو أمر يدهى طالما أن كل واحد من أعضائها قد حصر نفسه داخل دائرة البراكسيس الفردية الخاصة به وحده ، ونتيجة للفعالية التى تتسم بها الجماعة نجد أنها هى التى تحتل الأهمية الأولى فى الوجود الاجتماعى .

لقد نشأ المجتمع البشرى فيما يلاحظ سارتر نتيجة لادراكنا لتلك

الحقيقة الواضحة وهي أننا إما أن نعيش معا من خلال التعاون أو أن
يفضى بعضنا على البعض من خلال الصراع .

وهكذا يتضح مرة أخرى أن الندرة هي القوة المحركة ، فهي وحدها
ولا شيء سواها ما يجبر البشر على أن يعملوا معا ، ومن ثم فإن سارتر ينظر
إليها باعتبارها المصدر لتكوين التجمعات البشرية والتي تتخذ في الغالب
شكل الجماعات لا شكل السلاسل ، وهو يطور هذا التصور بأن يدخل
عليه ثلاثة أفكار تمنحه لونه المميز ، تلك الأفكار الثلاثة هي : التعهد -
العنف - الرعب ، فالجماعة تنشأ حينما يتعهد كل فرد بأن يصبح عضوا
فيها والا يخرج عليها ويخون عهده . ان هذا التعهد لا بد أن يوضع موضع
التنفيذ ، ولا بد أن تضمن الجماعة استمرار سريان هذا العهد ، ومن هنا
يأتي دور العنف والرعب . ان الخوف هو الذي دفع إلى إنشاء الجماعة ،
وكما أنشأها أول مرة فهو الذي يحافظ على استمرارها ، وسارتر يطلق
اسم « الرعب » على هذا النمط من الخوف الذي يعمل على استمرار وجود
الجماعة ، ويلاحظ أن عامل « التعهد » وعامل « الرعب » كليهما مرتبطان
بالعنف باعتبار هذا الأخير هو ما تمارسه الجماعة ضد الخارجين عليها ،
ومن ناحية ثانية يلاحظ سارتر أن سائر الجماعات يتهدهدها خطر دائم
يتمثل في احتمال تحللها وتحولها إلى سلاسل ، وهو خطر يدركه واحد من
أعضائها ، ومن ثم فإن الرعب هو الضمانة الأساسية لاستمرار بقاء
الجماعة ، فإذا التقلنا إلى المنظور الديالكتيكي وجدنا أن الرعب هو عنف
يلقى لنفسه ، فالعنف من وجهة النظر الديالكتيكية هو نوع من الأخوة ،
إلا أنه هو الذي يرغم البشر على التأخى في حياتهم ، وهو الذي يضمن استمرار
هذا التأخى طالما أن من تسول له نفسه أن يخرج على مقتضيات « الأخوة »
سيجد نفسه معرضا للعنف ولعل أهم الأمثلة التي يقدمها سارتر للجماعة
هو ما يتمثل في الدولة ، فالدولة جماعة تعيد بناء نفسها بلا انقطاع ،
وتغير من مكوناتها من خلال التجديد الجزئي لأعضائها وهنا يلاحظ سارتر
أن أبة جماعة منصهرة في بوتقة واحدة سرعان ما تفرز قادتها ، ثم هي
تحاول بعد ذلك أن تكتسب سمّة النوام من خلال إقامة المؤسسات ، وهذا
هو في الواقع أساس السلطة ، ومن ناحية أخرى فالسلطة مرتبطة بالرعب
بمعنى أن من يتبوأ موقع السلطة هو شخص قد خولت له الجماعة أن يمارس
الارعاب بشكل شرعي ومن هنا يتضح فارق آخر بين نمط الجماعة ، ففي
السلسلة « أنا أطيع » لأنني « مضطر إلى الطاعة » أما في الدولة فأنا أطيع نفسي
في الحقيقة طالما أنني تعاهدت على أن أكون عضوا فيها ، وطالما أنني قد خولت
السلطة حقها في إصدار الأوامر وبطبيعة الحال فإن سارتر لا يقول بأن كل

شخص قد قطع على نفسه فعلا وبشكل مباشر مثل هذا العهد الشخصي ، اذ ان مثل هذا العهد قد يفهم بشكل ضمني ، أو بشكل غير مباشر من خلال التمثيل النيابي ، لكنه في جميع الحالات عهد على أية حال .

• ويبقى أخيرا في هذا المجال أن نشير الى أن سارتر يرى أن الرعب لا يعني الأخوة فحسب ، ولكنه يعني الحرية أيضا في تصوره ، ذلك أنني عندما أعمد بشكل حر الى دمج المشروع الخاص في المشروع العام للجماعة وهو الدولة ، وعندما أخضع لأوامر السلطة التي تعهدت بطاعتها ، تلك السلطة التي يدعمها من ناحية ، ولكنها تعمل لمصلحة الدولة ككل من ناحية أخرى ، فأننى أستعيد حريتي مرة أخرى .

تلك هي باختصار نظرية سارتر في البتيان الاجتماعي ، والسؤال الآن الى أي حد يمكن اعتبارها نظرية ماركسية ؟ الإجابة على هذا السؤال هي ببساطة أن هذه النظرية سارترية خالصة ، فهي تتسق تماما مع نظريته في العلاقات الانسانية التي سبق أن عرض لها في كتابه «الوجود والعدم» وكما جسدها في مسرحيته «العالم المفلق» عبارة وردت على لسان إحدى الشخصيات تقول بأن الآخرين هم الجميع ، وهذه النظرية يمكن تلخيصها كما يلي : أنني اذا تكلمت فانا أحول نفسى بواسطة الكلمات من ذات الى موضوع ، أنني حينما أتفوه بالكلمات ، وحين يسمعا الآخرون فأنها تغدو أشياء في العالم الخارجى ، أشياء يمكن للآخرين ان يسمعوها ، وأن يفكروا فيها ، وأن تصبح مدارا لأحداثهم هم . وهكذا تصبح كلماتى جزءا من مفردات عالمهم ، أنني ألقى ملكيتى لكلماتى بمجرد أن أتكلم ، كما تفقد هذه الكلمات انتماءها الى ، ولن يعود بوسعى أن أتحكم فى مسارها بعد أن أتفوه بها ، وهذا هو ما حدا بسارتر الى القول بأن الانسان عندما يحاول التواصل مع الآخرين ، أو حتى بمجرد أن يصبح مرثيا أو مسموعا من سواء ، فإنه يفقد جزءا من ذاته ، ليصبح هذا الجزء منتميا الى سواء ، انه سيتوقف عن كونه ذاته بالنسبة لنفسه ، وسوف يصبح هو الآخر بالنسبة لشخص « آخر » ، أنني حين أتكلم لن أصبح نفسى بل سأغدو الآخر بالنسبة لك وسوف تغدو الآخر بالنسبة لى . وان وجود الآخر هو الذى يجعلنا نتحول دائما الى موضوعات بعد أن كان كل منا ذاتا ، وهكذا فإن وجود الآخرين هو الذى يسلبنا حريتنا الكاملة ،

ويلاحظ هنا أن المصطلح الذي يستخدمه سارتر للدلالة على كينونة الغير هو النيرية (١) Alterite .

والواقع أن نظرية النيرية هذه (والتي يرجع الفضل فيها أساسا الى هيجل) قد طورها سارتر في بدايات عرضه للوجودية في كتاب « الوجود والعدم » ، حيث كان يرى أن العجقات بين البشر لا بد أن تنقسم بالتوتر المتبادل لأن كل شخص حينما يعامل الآخرين كموضوعات فهو يسلبهم جانبا من حريتهم ، وهذا هو ما حدا بسارتر في « الوجود والعدم » الى القول بأن العلاقات بين البشر هي أنماط من الصراع الميتافيزيقي ، حيث نجد أن كل شخص يحاول أن يلقى سموا ، ويسلبه حريته من خلال تحويله الى موضوع أو الى شيء من الأشياء الموجودة في العالم ، وفي المقابل نجد أن كل شخص يدافع عن حريته ويقاوم باستمرار عملية تحويله الى موضوع ، وهكذا يخلص سارتر في « الوجود والعدم » الى أن العلاقات الوحيدة الممكنة بين البشر هي تلك التي تتجه الى السادية أو الى الماسوكية ، ومن ثم فإن علاقات الانسجام والحب والتآلف هي أنماط مستحيلة من العلاقات البشرية ، ويبقى الصراع وحده نمطا أزليا دائما لهذه العلاقات .

وفي « النقد » ظل سارتر محتفظا بهذا التصور للعلاقات الانسانية التي يسودها التوتر والصراع ، ويغيب عنها التآلف والحب ، ولا يجمعها الا « التعهد » من ناحية و « الرعب » من ناحية أخرى ، وحتى حينما يتجمع البشر بفعل هذين العاملين في صيغة « الجماعة » ، فإن هذه الصيغة تظل دائما مهددة بخطر التحلل والتحول الى صيغة « السلسلة » أو ربما الى الكيانات الفردية المتناثرة ، وباختصار فإن « النقد » تختفي منه تماما تلك المقولة الأرسطية الشهيرة وهي أن الانسان كائن اجتماعي .

ولما كان هذا التصور الذي يطرحه سارتر في « النقد » ما يزال شديد القرب من تعاليمه الأولى ، فإن هذا يعني أنه ما يزال شديد البعد عن التعاليم الماركسية والحق أن ماركس رغم غموضه في بعض الجوانب ، فقد كان واضحا بل شديد الوضوح في رفضه لذلك التصور الذي ينظر الى الانسان باعتباره كيانات فردية متنافسة ، وفي رأي ماركس أن

(١) أثرت أن أترجم مصطلح Alterite بالنيرية ، منها القارئ الى أن مصطلح النيرية في اللغة العربية يستخدم أحيانا وبخاصة في مجال الفلسفة الخلقية بمعنى مختلف تماما ، إذ أنه يستخدم كمرادف للمصطلح الأجنبي Altruism في الانجليزية Altruisme في الفرنسية . وفي هذه الحالة فإن النيرية بهذا المعنى يتصد بها الايثار وليس هذا هو ما يشير اليه لفظ Alterite كما يستخدمه سارتر - (المرحم) .

الطبيعة الاجتماعية هي الوضع الطبيعي للإنسان ، وهكذا فإن كل ما يذكره سارتر عن « العهد » و « الرعب » كأساس لتكوين المجتمعات ، إنما يقف على طرف النقيض من التصور الماركسي .

ومن ناحية أخرى فإن تصور سارتر للندرة لا يلتقي مع أسس علم الاقتصاد الماركسي الذي ينظر إلى الندرة باعتبارها مفهوماً بورجوازيًا أرساه مالتس والاقتصاديون الكلاسيكيون الذين ما هم في الحقيقة إلا دعاة أيديولوجيون لبورجوازية ، لقد عاش البشر معاً في ظل الشيوعية البدائية وعندما اكتشف الإنسان الحديد ، وظهرت الأدوات الحديدية ، تمكن بعض البشر من استغلال البعض الآخر (١) ، وقد استطاع بعض البشر في عصرنا هذا بفضل ملكيتهم لأدوات الإنتاج أن يمارسوا استغلالهم للعمال من أجور ضئيلة لا تكفي إلا لبقاء العمال بالكاد على قيد الحياة ، وهذه هي خلاصة نظرية فائض القيمة الماركسية والتي لا يمكن اعتبارها نظرية مؤسسة على الندرة ، فالندرة في رأي ماركس ليست ذات طبيعة متميزة ولكنها نتيجة لاستغلال الإنسان للإنسان .

وهكذا يتبين لنا أن سارتر قد فشل فشلاً واضحاً فيما يستهدفه من إقامة ماركسية جديدة ، بل إن المرء حين يطالع « النقد » وما أن يمضي قدماً في صفحاته حتى ينتابه انطباع بأن سارتر قد نسي الأهداف التي استهدفها من تأليفه ، وأنه قد نسي كذلك كل ما يذكره في الفصل التمهيدي عن الماركسية باعتبارها الفلسفة الأصلية ، وأن الوجودية ما هي إلا مجرد أيديولوجيا ، واعتباراً من ص ١٥٣ من « النقد » ينص على أن سارتر تماماً حين يقرر سارتر أن ملامحة العقل الديالكتيكي للوجودية ما هي إلا نقطة بدء للتدليل على أن المنهج الديالكتيكي منهج يتسم بالعمومية والضرورة من حيث هو قانون للوعي ، ومن حيث هو أساس عقل الهيكل الوجود ، وهكذا يصل طموح سارتر بالمنهج الديالكتيكي أكثر مما وصل إليه طموح ماركس

(١) نزيد هذه النقطة أيضاً للقارئ بأن تقدم له تعريفاً موجزاً بالمادية التاريخية (النظرية الماركسية في التاريخ) والتي ترى أن الفن الإنتاجي هو الذي يتحكم في تحديد ملامح النظام الاجتماعي والاقتصادي بل ويتحكم أيضاً في مسار التاريخ ، ففي العصر الحجري كانت الحجارة هي أدوات الإنتاج وهي قوام الفن الإنتاجي لذلك العصر ، وبطبيعة الحال فإن هذا الفن الإنتاجي « المتخلف » لم يكن يسمح بقدر من الإنتاج يزيد عن حجم الاستهلاك وعلى هذا فقد استعالت الملكية الفردية لأنه لم يكن هناك بداعة ما يمكن تملكه بشكل فردي وهكذا كانت الشيوعية البدائية أمراً حتمياً تفرضه ظروف الإنتاج المتخلف ، غير أن الأمر قد اختلف باكتشاف الحديد وظهور الآلات الحديدية التي ترتب عليها لأول مرة فائض في الإنتاج يصلح لأن يكون موضوعاً للملكية الفردية - (المترجم) .

نفسه ، بل أن سارتر يتجاوز في طموحه هذا ما أورده هو نفسه في الفصل التمهيدي « في المنهج » من أن مصداقية ديكرت ولوك وكانط وهيكل وماركس ينبغي أن ننظر إليها في سياق عصرهم ، أنه يتجاوز هذا حين يطرح نسقه الخاص باعتباره ذا مصداقية مطلقة لأنه تعبير عن البنيان العقل للوجود ، فيأله من طموح أكبر بكثير مما يذكره عن الوجودية باعتبارها مجرد أيديولوجيا .

ومن ناحية ثانية فإن محاولة سارتر تحديث الماركسية ليست في حقيقة أمرها تحديثا بقدر ما هي عودة للقهقري إلى فلسفة القرن التاسع عشر والثامن عشر بل وربما السابع عشر أيضا ، "وبغض النظر عن المصطلحات التي يستخدمها سارتر كالحرية والرعب والأخوة (وهي مصطلحات يمكن ردها إلى روبسبير) ، فإن النظرية التي يطرحها سارتر في مجال تفسير الظاهرة الاجتماعية ما هي إلا نمط من أنماط نظرية العقد الاجتماعي ، نمط يتطابق في معظم جوانبه مع ما قال به الفيلسوف الانجليزي توماس هوبز في القرن السابع عشر ، مع ملاحظة أن الإضافة التي أضافها سارتر إلى نظرية هوبز والتي تتمثل في فكرة الندرة هي إضافة مأخوذة من الفيلسوف الاسكتلندي دافيد هيوم وهو أحد نقاد هوبز في القرن الثامن عشر .

وصحيح أن هوبز لا يستخدم لفظ « العنف » لكنه يستخدم لفظ « الحرب » وهو كذلك لا يستخدم لفظ « التمهد » بل يستخدم « العقد » ، وهو لا يتحدث عن « الرعب » بل يتحدث عن السلطة التي تفرض السلام على الجميع من خلال ما يلقبه في نفوسهم من الوحشية والمهابة ، كل هذا صحيح ، ومع هذا فإن نظرية سارتر ما تزال هي نظرية هوبز رغم اختلاف المسميات .

والحق أنه لا هوبز ولا سارتر قد طرحا نظرية للعقد الاجتماعي على ذلك النحو الذي طرحه لوك وروسو إذ أن ما طرحاه هو نظرية تقوم على محوري الوعد والقوة لا على محور التعاقد ، ومن ناحية ثانية فإنه على الرغم من أن نظرية سارتر في السلطة صاحبة السيادة أكثر تعقيدا من نظرية هوبز ، إلا أن ما يقول به سارتر هو في نهاية المطاف نفس ما قال به هوبز من أن الخوف هو أساس المجتمع السياسي . وأن الحاكم صاحب السيادة ما هو إلا شخص قد خوله الناس أن يفعل ما يشاء فعله ضمانة للأمن والسلام ، وأنه في الواقع يعيد اليهم حريتهم حينما يرغمهم على الأذعان لمشيئته ، كذلك مثلما نجد أن هوبز يرى أن أساس استمرار المجتمع

السياسى هو الخوف من العودة الى الحالة الطبيعية (١) بما تلطوى عليه من غياب الأمن ، فاننا نجد سارتر يرى أن أساس استمرار المجتمع السياسى هو الخوف من تحلله وتحوله من نمط الجماعة الى نمط « السلسلة » .

وهكذا يتبين لنا أن هذه النظرية السارتريية انما هى نظرية هوبزىة خالصة فى جملتها وتفصيلاتها ، وحتى تلك الاضافة التى اضافها سارتر الى نظرية هوبز والمتمثلة فى مفهوم « الندرة » ، فهى مستمدة بدورها من هيوم الذى يطورها فى مؤلفه الشهير « بحث فى الطبيعة البشرية » ، حيث يسجل فى واحدة من أهم فقرات الكتاب أن : « الطبيعة لا تبدى من القسوة ازاء أى نوع من الكائنات مثل ما تبدى ازاء الانسان ، فالانسان هو الحيوان الوحيد الذى يلقى من فظاظة الطبيعة ما لا يلقاه أى حيوان آخر يشاركه فى الحياة على سطح المعمورة ، لقد زودته الطبيعة بقدر لا نهائى من الرغبات والاحتياجات فى الوقت الذى زودته فيه بإمكانيات متواضعة لاشباع هذا الكم اللانهائى من الاحتياجات ، ومع هذا فان الانسان يستطيع من خلال الحياة الاجتماعية أن يرمم أوجه نقصه وعجزه ، وأن يرقى الى مستوى الكائنات الأخرى بل وأن يتجاوز هذه الكائنات ويعلو عليها ، كل هذا بفضل العمل الاجتماعى فالانسان بمفرده ومهما بذل من جهد سيجد نفسه مشتتا وهو يحاول عبثا أن يلبي جميع احتياجاته فى المجالات المختلفة ، ولن يستطيع نتيجة لتشتته ان يتفوق أو يبرع فى مجال واحد من هذه المجالات ، وهو ما سيفضى به فى النهاية الى اليأس والدمار ، وهى أمور أمكن للحياة الاجتماعية أن تجنبه اياها .

وعلى الرغم من أن هيوم يرى أن المجتمع الذى فرغته الندرة يقوم من خلال ما يسميه بالاتفاقية ، الا أنه يرفض أن تكون طبيعة الاتفاقية من قبيل الوعد أو العهد ، ذلك أنها نابعة من الاحساس العام بالمصلحة المشتركة لهذا نجد أن هيوم يهاجم تصور هوبز لطبيعة العقد الاجتماعى ، ومع هذا نجد سارتر ورغم أنه قد استمد فكرة الندرة من هيوم ، الا أنه قد استبقى التصور الهوبزى لطبيعة العقد ، وهو أمر يتسق مع مفاهيم سارتر التى تلتقى مع مفاهيم هوبز فى طبيعة العلاقة بين البشر ، حيث لا مجال للحديث عن الاحساس بالمصلحة المشتركة فى ظل عالم من العدواة والخصومة .

(١) الحالة الطبيعية natural state هى تلك الحالة التى كان يعيشها البشر قبل ظهور المجتمعات ونسب هذه الحالة عند هوبز بالحربة المطلقة لكل فرد مما تربت عليه اسماها بانه حالة من الحرب التى يشنها الجميع ضد الجميع War of all against all .

وأخيرا هل يعنى ما سبق أننا نخلص الى عدم وجود عناصر ماركسية
فى نظرية سارتر ؟ الحق أننا لو خالصنا الى هذا لكأنت النتيجة التى
ننتهى اليها بعيدة كل البعد عن الصواب ، فلئن كان سارتر قد فشل فى
إقامة الماركسية ذات الطابع الوجودى فلقد نجح الى حد ما فى إقامة
الوجودية ذات الطابع الماركسى ، ذلك أنه قد استفاد من الكثير من الآراء
الماركسية ، وبوجه خاص نظرية ماركس فى الطبقة ، حيث نجد أن التعاليم
الماركسية التى تدعو الى إقامة المجتمع اللاتبقى قد أوجت لسارتر بعقيدته
فى إمكانية تحويل المجتمع الإنسانى من نمط « السلسلة » الپورجوازى
الى نمط « الجماعة » الاشتراكى ، مع ملاحظة أن سارتر يركز دائما على
العنف كأسلوب للتحويل الثورى ، وهو فى هذا يتجاوز تركيز ماركس
على الثورة الدموية ، ولا شك أن هذا التركيز هو أمر يتسق مع نظرة
سارتر الى الإنسان باعتباره كائنا مضادا للإنسان كما رأينا ، وقد عبر
سارتر عن تصور هذا فى إحدى مسرحياته التى طرح من خلالها بوضوح
شديد ما يؤمن بأنه المنهج الأمثل للعمل الثورى ونعنى بها مسرحية
« الأيدي القذرة » Les Mains Sales والتى خلص فيها الى ما خلص
إليه فى أعمال أخرى من أن الاشتراكية لا يمكن أن تبنيها الأيدي
المستقولة الناعسة ، بل لابد بالضرورة أن تبنيها أيد ملطخة بالدماء .

إن سارتر أبعد ما يكون عن الدعوة للسلام ، ولئن كان يلتقى مع
هوبز فى تفسيره لأصل المجتمع المدنى ، إلا أنه يختلف مع كراهية هوبز
للحرب (١) وإثارة للسلام ، بل إن سارتر قد مضى من الناحية العملية
الى أكثر من ذلك حينما راح يطالب الاتحاد السوفيتى عام ١٩٦٦ بإرسال
قواته الى فيتنام لمساندة الثوار الفيتناميين ضد الولايات المتحدة الأمريكية ،
حتى لو أدى هذا الى قيام الحرب العالمية الثالثة .

كذلك فقد كتب سارتر فى تقديمه لكتاب فرانز فانون الشهير
« الملعونون فى الأرض Les damnés de la terre » ، مؤيدا ما ذهب إليه
فانون من أن العنف هو أداة للتطهير الروحى ، ويؤكد سارتر أن أعمال
العنف التى يمارسها الوطنيون هى طريقهم الى تطهير وجدانهم ، وأن طرد
المستعمرين بقوة السلاح هو علاج لأرواحهم مما عانتها وما تزال تعانيه

(١) يحسن بنا هنا أن نشير الى أن هوبز كان ينصور ان السعى الى السلام قانون
طبيعى يحكم الحياة البشرية ، وأن هذا القانون هو الذى دفع البشر الى انهاء حالة الحرب
الشاملة التى كانت تصرد حياتهم قبل انشاء المجتمع - (المترجم) .

من وطأة الاحساس بالقهر ، والواقع أن سارتر في هذا كله كان متسقاً
كل الاتساق مع المفهوم الذي طرحه في مؤلفه « الوجود والعدم » والذي
يفرض علينا كما رأينا أن نختار ما بين أن نكون مأسوكيين أو أن نكون
ساديين .

ويبقى في ختام هذه الدراسة أن ننوه بالبنيان المتناسك لفلسفة
سارتر التي ينتظمها نسق متكامل يفرض علينا نوعاً من « الاختيار
الوجودي » وهو إما أن نقبل فلسفته ككل ، أو أن نرفضها ككل ١١

جون رولز نظرية في العدل

بقلم : صمويل كودليتر

على مدى عقدين ، وطوال الخمسينيات تقريبا ، ظل المشتقون بالفلسفة يتابعون باهتمام شديد انجازات جون رولز ، وتطويره لنظريته التي كانت بذرتها الاولى مقالا نشره في احدى المجلات الفلسفية ، وسرعان ما لقي هذا المقال حجما كبيرا من المناقشات والتعليقات والمتابعات في الوقت الذي كان فيه رولز يواصل تطويره لأفكاره الأساسية من خلال عدد آخر من المقالات والدراسات الى أن أصدر في عام ١٩٧٢ كتابه الشهير « نظرية في العدل » (١) .

والواقع أن جون رولز كان اسما مجهولا خارج الأوساط الأكاديمية ، أو على وجه الدقة خارج دائرة قراء البحوث الفلسفية المتخصصة ، لكنه بعد صدور « نظرية في العدل » أصبح واحدا من ألمع أعلام الفلسفة المعاصرة لدى جماهير المثقفين في معظم أنحاء العالم . فلقد تبارى الأساتذة البارزون في ميدان الفلسفة الخلقية والسياسية في الاحتفاء بهذا الكتاب واعتباره حدثا فريدا من نوعه . وكان من بين هؤلاء الأساتذة أعلام اشتهروا بقدراتهم النقدية المتعمقة من أمثال ستيوارت هامبشاير Stuart Hampshire ، ج وارنوك G. J. Warnock ومارشال كوهين Marshal Cohen ممن وصفوا هذا الكتاب بأنه « تحفة فريدة » أو أنه « اسهام لا نظير له في ميدان الفلسفة السياسية أو أنه » رفض لتلك

(١) صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عام ١٩٧١ وليس عام ١٩٧٢ كما يذكر صمويل كودليتر ، راجع لى هذا كتابا فلسفة العدل الاجتماعي الذي سلفت الاشارة اليه - (المترجم)

المقولة التي تنص على الفلسفة التحليلية عاجزها عن طرح أى محتوى أو أى مضمون فى مجال فلسفة الأخلاق والسياسة ، وأنه بما قدمه من إنجازات يمثل أبلغ رد عليها ، بل انهم مضوا الى أكثر من ذلك حين ربطوا بين هذا الكتاب وبين الأعمال الخالدة لأفلاطون وجون ستيوارت مل وإيمانويل كانط ، فضلا عن ذلك فقد اختير هذا الكتاب فى باب عرض الكتب الجديدة بمجلة نيويورك تايمز كواحد من أهم خمسة كتب صدرت عام ١٩٧٢ باعتبار أن التطبيقات العملية لأفكار هذا الكتاب قد تؤدي الى تغيير مجرى الحياة السياسية ، وعلى هذا فسوف نركز بشكل أساسى على هذا الكتاب فى تناولنا لفلسفة جون رولز ، عارضين للسياق التاريخى الذى ظهر فيه ، وشارحين أهدافه ومنهجه ونتائجه ، وموضحين أهم نقاطه المثيرة .

غير أننا نرى لزاما علينا منذ البداية أن ننبه القارئ الى أننا لا نستهدف القيام بتقييم نهائى شامل للكتاب ، فمثل هذا الهدف سابق لأوانه ، خاصة وأن هذا الكتاب لن يفهم بشكل كاف قبل مضى سنوات عديدة ، بل لعله سوف يظل مثارا لشتى التأويلات والتفسيرات شأنه فى ذلك شأن الأعمال الكلاسيكية التى مازالت يختلف حولها جيلا بعد جيل ، وعلى الرغم من أننا سوف نلقى الاضواء على الملامح الرئيسية لـ « نظرية فى العدل » فلسنا نزعم مع هذا بأننا سوف نغطى كل موضوعاته ولو بشكل سطحي لأن الكتاب يتألف من سبعة وثلاثين مبحثا ، يصل معظمها الى ما يوازي دراسة كاملة صغيرة الحجم ، وهذه المباحث السبعة والثلاثون لا تدور فقط حول النظرية التى يطورها رولز ولكنها تدور حول العديد من الموضوعات التى يتشعب اليها تحت عناوين مختلفة مثل « المتعصبون والتسامح » ، « مفهوم العدل فى الاقتصاد السياسى » ، « مشكلة العدل بين الأجيال » ، « واجب الالتزام بطاعة القوانين غير العادلة » ، « احترام الذات والتفوق والاحساس بالخزى » ، « مفهوم المجتمع المنظم تنظيما جيدا » ، « مبادئ السيكلولوجيا الأخلاقية » ، « فكرة النقابات » .

إن الهدف الأساسى الذى يستهدفه كتاب « نظرية فى العدل » هو تقديم أساس نظرى متماسك لمفهوم العدل ، أساس يمكن طرحه كبديل لما يقدمه لنا مذهب المنفعة العامة ، هذا المذهب الذى ما يزال قائما منذ أن قال به جيرمي بنتام الى الآن .

وعلى هذا نرى لزاما علينا قبل أن نتعرف على أهمية كتاب رولز أن

نعرض أولا لوجهة النظر المنفعية التي يقف كتاب رولز موقف العارضة
منها ، وفي هذا المجال يلاحظ أن الارهاصات الأولى لمذهب المنفعة العامة
نشأت في بعض كتابات دافيد هيوم ، ثم قام جيرمي بنتام بتطويرها بعد
ذلك بشكل مسهب ومستفيض بحيث أصبحت هي المحور الأساسي
لإنجازاته ، ومع هذا فإن أبرز تعبير عن هذا المذهب يتمثل في كتاب
جون ستيوارت مل « مذهب المنفعة العامة » Utilitarianism

وكذلك في كتابه « نسق في المنطق » System of Logic حيث يسجل
أنه « لا بد أن يكون هناك ثمة معيار نميز به بين الخير والشر ، بين المطلق
والنسبي ، بين الغايات والوسائل ، وأيا ما كان هذا المعيار فلن يكون
الا معيارا واحدا » وهنا ينتقل مل الى الإفصاح عن طبيعة هذا المعيار
الواحد ، حيث يقرر أن « هذا المعيار العام الذي ينبغى أن تجرى وفقا له
سائر قواعد السلوك العملي ، والذي يعتبر محكما لصوابها جميعا هو مدى
ما يتولد من السعادة للجنس البشري » .

وفي كتاب « المنفعة العامة » يحاول مل أن يشرح هذه الواجهة من
النظر ، ومن خلال هذه المحاولة لدعم وجهة نظره وتعزيزها قدم أعظم
إنجازاته في مجال الفلسفة الأخلاقية ، الى حد أن تأثيره ما يزال الى اليوم
من أقوى التأثيرات على مسار فلسفة الأخلاق ان لم يكن أقواها جميعا .

لقد حمل الكثيرون من فلاسفة الأخلاق بعد مل لواء مذهب المنفعة
العامة ، وراحوا يتنادون بما نادى به روادها الأوائل من أنه ينبغى على كل
إنسان أن يراعى في كل فعل من أفعاله أن يكون هذا الفعل منتجا لأكبر
قدر من السعادة بالنسبة لسائر الذين يمكن أن تنسبب عليهم آثاره ،
وحين يفاضل الإنسان الإنسان بين فعل وفعل فما عليه الا أن يختار
الفعل الذي يجلب خيرا أكثر لعدد أكثر من الناس ، ولقد كان في دعوتهم
هذه شيء كبير من القوة ، فالحق أنه يصعب على المرء أن يتصور كيف
لا يكون مثل هذا النمط من الأفعال هو النمط الصائب ، وصحيح أنه
كثيرا ما وجهت بعض الانتقادات الى مذهب المنفعة العامة ، لكن أنصار
هذا المذهب كانوا دائما يحاولون الرد على هذا الانتقادات من داخل
المذهب ذاته لا بالعدول عنه الى مذهب آخر ، وظلوا رغم تلك الانتقادات
على ولائهم لشعارهم الشهير ألا وهو « أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد
من الناس » .

وفي الوقت الذي استمر فيه الجدل قائما ما بين أنصار المنفعة
العامة وبين خصومها حول مدى كفاءتها كمذهب أخلاقي ، كان تأثيرها

متصلا ومتصاعدا في مجال التشريع ، وقد لعب جون ستيوارت مل نفسه دورا كبيرا في هذا المجال ، لا باعتباره مفكرا أو مواطنا فحسب ولكن باعتباره عضوا نشطا في البرلمان . والواقع أننا اذا نظرنا الى التراث التشريعي الذي تراكم عبر العديد من أجيال البرلمانات الليبرالية في العالم الأنجلو أمريكي لتبين لنا أن الايمان بالرفاهية الاجتماعية هو السمة الأساسية التي تميز النشاط التشريعي في هذه البرلمانات ، وهو ما يعد حصادا مباشرا للايمان بمذهب المنفعة العامة في مجال التشريع .

فإذا عدنا الى الاعتراضات التي يثيرها خصوم مذهب المنفعة العامة ، لوجدنا أنها تنصب على أكثر من جانب من جوانب هذا المذهب ، فهناك أولا جانب الاتساق المنطقي حيث نجد أن الأفعال التي يترتب عليها أكبر قدر من المنفعة قد تتعارض مع تلك تشمل بمنفعتها عددا أكبر من الناس ، وبذلك ينطوي هذا المذهب على تناقض مع نفسه حين يدعو الى أكبر قدر من المنفعة وأكبر عدد من الناس في الوقت ذاته ، ثم هناك الجانب المتعلق بقياس المنفعة وعما اذا كانت المنفعة ظاهرة قابلة للقياس فعلا ، وهناك ما يتعلق بإمكانية المقارنة بين منفعة وأخرى وهو ما يفترض إمكان التعبير الكمي عن قيمة كل من المنفعتين ، ثم هناك ذلك النوع من المنفعة الذي يتحقق لدى بعض الأشخاص على حساب الآخرين أو على حساب الأجيال القادمة ، أو حتى على حساب الكائنات الحية الأخرى التي تتمتع بقدر معين من الحس والشعور .

تلك كلها جوانب من النقد الذي كثيرا ما أثاره خصوم المنفعة العامة ، غير أن أقوى جوانب النقد وأكثرها تحديا لهذا المذهب ما يتمثل في التعارض بين اعتبارات المنفعة واعتبارات العدل حيث يؤدي الأخذ بالمنفعة في كثير من الحالات الى تبرير الظلم (١) .

ومع هذا نجد أن جون ستيوارت يرفض هذا التعارض المزعوم بين المنفعة والعدل بل إن العدل لا تفسير له الا بالنظر الى المبادئ المنفعية ،

(١) لتوضيح هذه الفكرة طرح المثال التالي : حب أن هناك عددا من الجرحى أو المرضى في مستشفى معين ، وأن إمكانيات العلاج والدواء لا تكفي الا لعدد معين من هؤلاء بحيث يضمن المفاضلة بين الحالات المتقدمة للعلاج والتضحية ببعضها ، والسؤال الآن أي المتقدمين هم الذين سيتم التضحية بهم وتركهم بدون علاج والتفرغ لبقية الحالات ؟ طبقا لمذهب المنفعة العامة فانه يتعين علاج أولئك الأفراد الذين هم أكثر نفعا للمجتمع أو الذين يتوقع منهم أن يكونوا كذلك ، ومن الواضح أن مثل هذا القرار الذي يتسق مع مقتضيات المنفعة إنما يتضمن ظلما صارخا بالنسبة للذين تم إهمالهم .

وهو يسجل هذا بوضوح في الفصل الخامس من كتاب « المنفعة العامة » حيث يقرر أنه « إذا كان من الواجب على المجتمع أن يدافع عن حق شخص معين في شيء ما ، وإذا ما اعترض شخص على هذا وتساءل لماذا يتعين على المجتمع أن يدافع عن هذا الحق ، فالتنق لا أجد اجابة أرد بها على المعارض كسوى أن أقول له : إن هذا هو ما تفرضه اعتبارات المنفعة العامة » .

ويمضي جون ستيوارت مل مدافعا عن فكرته في أن العدل مشتق من المنفعة وليس مبدأ قائما بذاته فيقول : « إذا لم يكن التحليل السابق صحيحا ، وإذا كان العدل مبدأ قائما بذاته ، مستقلا تمام الاستقلال عن المنفعة ، مبدأ يمكن للإنسان أن يصل إليه عن طريق التأمل الداخلي ، فإن من الصعوبة بمكان في هذه الحالة أن نتعرف على أسباب غموض هذه الموعظة الداخلية ، ومن الصعوبة أيضا بمكان أن نفسر لماذا يعتبر نفس الفعل عادلا مرة ، وغير عادل مرة أخرى ، طبقا لتغير السياق الذي يرد فيه » .

ومع هذا فإن هذه الحجج التي أثارها مل لم تكن لتبدو حرجا مقنعة في نظر أولئك الذين يرفضون وجهة نظره في أن الحدس الداخلي عاجز عن طرح أساس نظري صلب لمفهوم العدل ، بحيث يصلح لأن يكون بديلا لمبادئ المنفعة العامة ، بل والأكثر من ذلك فهم يرون أن مذهب المنفعة العامة هو مذهب لا يمكن الدفاع عنه من حيث أنه يغتفر ، أو بالأحرى يمكن أن يغتفر حالات معينة من الظلم ، لا شك في أنها ظلم صارخ ، وعلى سبيل المثال فإن من الجائز جدا أن نتصور أن رفاهية الأغلبية مترتبة على استعباد الأقلية وتسخيرها من أجل تحقيق هذه الرفاهية ، اننا في هذا المثال ازاء « أكبر قدر من الرفاهية يتمتع بها أكبر عدد من الناس » ؛ وهكذا يتحقق معيار « المنفعة » ويختل معيار « العدل » ، ويمضي خصوم مذهب المنفعة فيطرحون أمثلة أخرى لمظاهر من السلوك اللا أخلاقي التي يمكن أن يسكت عنها أو يسمح بها هذا المذهب ومن قبيلهن : الحث بالوعود ، أو عقاب الأبرياء ، أو انكار حقوق الأقليات في حين ينبغي أنصار المنفعة فيعيدون صياغة مذهبهم على نحو يجعله يبدو رافضا لهذه الأفعال ، وهكذا ينحصر النقاش في دائرة معينة وهي مدى كفاية المنفعة العامة كمذهب قادر على الدفاع عن قيم أخلاقية معينة كالعدل وحقوق الإنسان ، دون أن يتجاوز هذه الدائرة إلى مقارنة المنفعة العامة بالمذاهب الأخلاقية الأخرى ، إذ يظل هذا المذهب متفوقا على سائر المذاهب الأخلاقية المنافسة ، تلك التي لم يستطع أي منها أن يطور نفسه إلى الحد الذي يجعله صالحا لأن يكون هو البديل .

• أما الآن فقد تغيرت طبيعة هذه المناقشة بعد ظهور نظرية رولز التي لا تعد مجرّما على مذهب المنفعة العامة فحسب ، ولكنها تطرح نفسها كبديل قوى له . وهكذا أصبح لزاما على أنصار المنفعة العامة ألا يكتفوا بالرد على الانتقادات الموجهة اليهم ، بل أن يبرهنوا على أن مذهبهم هو الأجدر بالبقاء في مواجهة هذه الوجهة الجديدة من النظر ، ومن هنا يمكن القول بأن رولز لم يقدم إضافة فريدة الى الفلسفة الخلقية فحسب ، ولكنه أحدث انعطافا في مسارها .

ولما كان رولز قد انجز انجازه هذا من خلال تناوله لمبادئ العدل واعتبارها أساس النظام الاجتماعي ، لهذا يمكن القول أيضا بأن الجازه هذا يعد في نفس الوقت علامة بارزة من معالم الفلسفة السياسية .
ان رولز يبدأ بأن يقرر ان العدل هو القضية الأولى التي يمكن ان توصف بها المؤسسات الاجتماعية ، وهو من ثم يحاول التوصل الى مبادئ للعدل جديدة بالدفاع عنها والتمسك بها ، وفي غمار محاولته يطرح نظريته التي هي احياء لنظرية العقد الاجتماعي عند هوبز ولوك وروسو وقد امتزجت بالطابع العقلاني عند كانط ، ولما كان العدل فيما يتصور رولز هو أساس الهيكل الاجتماعي ، لهذا وجب ان تكون سائر الاجراءات التشريعية والسياسية متسقة مع ما تقضي به مبادئ العدل .
ويلاحظ ان رولز لا يعتمد كما عمد الحداثيون الى الارتكان الى حاسته الحدسية لكي يتعرف على ما هو عادل او غير عادل في كل حالة على حدة ، غير ان هذا لا يعنى أنه يرفض مشروعية الاحكام الحدسية في مجال العدل ، بل على العكس من ذلك فهو يعدها قرينة على امثلاكنا نوعا من الحس بما هو عدل ، لكنها قرينة لا تغنى عن النظرية ، ولا تغنى عن بناء تصور نسقي يفسر لنا لماذا كان احساسنا بما هو عدل على الصورة التي هو عليها .

• ان أول المجالات التي ينصرف اليها العدل هو توزيع الطيبات حيث يقصد بالطيبات معنى واسع يشمل كل ما يمكن ان تصبو اليه نفس الانسان من المال والجاه والحرية والفرص بل واحترام الذات ، وان توزيع مثل هذه الطيبات في مجتمع عادل يعتمد على مبادئ العدل المعمول بها ضمن نسق متكامل من الحقوق والقوانين والاجراءات والأوضاع التي يتألف منها المجتمع باعتباره كيانا سياسيا فاعلا ، وعلى هذا فاذا كان المجتمع مرتكزا على مبادئ المنفعة العامة فسوف يستهدف تحقيق أكبر قدر ممكن من الراباهية لأوسع قاعدة ممكنة من المواطنين باعتبار أن هذا هو الخير الاجتماعي الأقصى ، أما اذا كان المجتمع مرتكزا على مذهب الكمال فسوف

يستهدف تنمية ورعاية المتفوقين من أبنائه ، وسوف يتقاضى مثل هذا المجتمع عن استغلال أغلبية أبنائه ، بل ربما سيعمل على تكريس الاستغلال من أجل مصلحة المتميزين والمتفوقين ، أولئك الذين يتجلى فيهم ما تطمح اليه الإنسانية .

ان ما يرمى اليه رولز هو بناء نظرية تتفق نتائجها مع معتقداتنا العامة بما هو عدل وما هو غير عدل ، وأن يجعل من هذه النظرية نسقا يقف أزاء ما يقول به مذهب المنفعة العامة ، وان يرتب عليه في الوقت ذاته نتائج عملية تصلح أن تكون اطارا لحياتنا الاجتماعية ، وموجهها سياستنا الاقتصادية .

ان هذه النتائج تختلف في بعض جوانبها عن ماثورات الديمقراطية الليبرالية ، تلك الماثورات التي تعكس بشكل واضح ما يدعو اليه مذهب المنفعة العامة ، كما تختلف كذلك عن الرأسمالية التقليدية المحافظة القائمة على حرية المشروعات ، تلك التي تعكس في بعض الحالات ايماننا بمذهب الكمال الأخلاقي كما تعكس في حالات أخرى ايماننا بالدارونية الاجتماعية . والواقع أن رولز يطرح من خلال نظريته رؤية جديدة لما ينبغي أن يكون عليه التنظيم الاجتماعي ، وهنا يكمن الجانب الأكبر من أهميته .

وقد عمد رولز - وهو يطور نظريته - الى طرح المحددات الأساسية لطبيعة الشخصية الإنسانية في تصور ، ولم يكن هذا بالأمر الشاق ، اذ أنه كان يركز على بضعة نقاط أساسية يدعونا الى التسليم بها كمقدمات مناسبة ، تلك هي أن لكل انسان أهدافا ، وأنه أيا ما كانت هذه الأهداف فإن تحقيقها يتوقف على ما أطلق عليه رولز « الخيرات الأولية » ، Primary goods ، وأن اشباع الحاجات الإنسانية يعتمد في جانب منه على انخراط الانسان في النشاط الاجتماعي مع الآخرين .

بعد هذا يدعونا رولز الى أن نتصور مجموعة من الأشخاص وقصد اجتماعوا لكي يتفاوضوا فيما بينهم بخية الوصول الى مبادئ العدل التي سوف تحكم نشاطهم مستقبلا ، مع ملاحظة أنهم يتفاوضون في ظل شروط وضوابط معينة ، منها أن هذه المفاوضات تجري دون ضغط أو اكراه واقع على أي أحد منهم ، ومنها أنهم يدركون أن المبادئ التي سيتوصلون اليها سوف تكون ملزمة لهم ، وفي هذا المجال ينبهنا رولز الى أن هذه المفاوضات التي يتحدث عنها لا تستند الى أي أساس تاريخي ولكنها وسيلة يتوصل بها الى اكتشاف المبادئ التي يستهدف طرحها ،

وبعبارة أخرى فإن هذه المفاوضات ما هي الا محض فروض تصوريه خالصة . ويمضى رولز فى ايراد باقى الشروط والضوابط التى تجرى فى ظلها هذه المفاوضات الافتراضية ، فالتفاوضيون يتسمون بالعقلانية ؛ كما ان كل واحد منهم يتمتع بثقافة متعمقة فى كافة المجالات من علم النفس والاقتصاد والاجتماع الى الفلسفة والرياضيات . . . الخ .

كذلك فان لكل منهم خطة عقلانية لحياته بمعنى ان له أهدافا محددة هى التى يقرر فى ضوءها أنجح الوسائل لتحقيقها ، وبالتالي فهو قادر على تحديد ما الذى يعد فى مصلحته وما الذى لا يعد كذلك . وبالإضافة الى ذلك فان كلا منهم معنى بتحقيق مصالحه الخاصة الى أقصى حد ممكن دون ان تعنيه فى قليل أو كثير مصلحة باقى المتفاوضين ، انه غير معنى على الإطلاق بمرقلة أهدافهم أو دفعها قدما الى الامام ، وبعبارة أخرى فان كل واحد لا يشعر بالتعاطف مع الآخرين فى الوقت الذى لا يشعر فيه ازاءهم بالحسد أو الضغينة ، وباختصار فان دائرة اهتمامه محصورة فى أهدافه هو فحسب .

والى هنا يبدو المشهد مألوفاً ، انه صورة أخرى لنفس المشهد الذى عرصته من قبل نظريات العقد الاجتماعى ، فهؤلاء الأشخاص المتفاوضون فى نظرية رولز كان يمكن أن يكونوا هم أنفسهم ومن جوانب شتى أولئك البشر الذين يعيشون حالة الطبيعة بما تنطوى عليه من حرب وفوضى واضطراب والذين أجبرتهم هذه الظروف على التعاقد لإنشاء مجتمع سياسى على النحو الذى صوره لنا فلاسفة العقد الاجتماعى . الى هنا والمشهد يبدو مألوفاً تماماً ولا يكاد يضيف شيئاً يذكر الى نظرية العقد الاجتماعى ، غير أن رولز يطرح بعداً جديداً يتمثل فيما أطلق عليه حجاب الجهالة *Veil of ignorance* حيث نجد أن كل شخص من الأشخاص المتفاوضين وأن تمتع بالمعرفة الواسعة المتعمقة فى سائر المجالات الا انه يجهل كل شئ عن نفسه ، وهكذا فان كل واحد وان كان ملماً تماماً متعمقاً كما إسلفنا بقوانين الفيزياء وعلم الاقتصاد والنظريات الاجتماعية والنفسية . . . الخ الا أنه لا يعرف اسمه وعمره وجنسه والحقبه التاريخية التى يعيش فيها وهو كذلك لا يعرف شيئاً عن قدراته العقلية او البدنية ، فكل ما يعرفه عن نفسه أنه انسان بغض النظر عن الاسم أو اللون أو العقيدة أو الجنس أو أى شئ آخر من محددات الشخصية الفردية ، وهو يعرف كذلك بمقتضى معلوماته العامة أنه باعتباره انساناً فلا بد أن تكون له أهداف لكنه لا يعلم على وجه التحديد ما هى هذه الأهداف !!

ان الهدف الذى توخاه رولز من اضافته لهذا البعد الجديد المتمثل فى حجاب الجهالة هو ضمان الحيدة التامة لعملية التفاوض والحيلولة دون أن يحاول أحد المتفاوضين أن يتحيز الى أوضاعه الشخصية بحيث يفصل على مقاسه « مبادئ » يطرحها على الآخرين ، فمادام كل متفاوض لا يعلم شيئاً عن أوضاعه الخاصة فإنه لن يستطيع أن يطرح مبادئ متحيزة الى أوضاع بعينها يستفيد منها البعض على حساب الآخرين خشية ألا يكون هو من بين المستفيدين عندما يماط عنه حجاب الجهالة ويتبين له أن هذه الأوضاع لا تنطبق عليه .

ان هذا الموقف الذى يجد المتفاوضون أنفسهم فيه هو ما يطلق عليه رولز اسم « الموقف الأصيل » The original position ، حيث تلتقى كما رأينا مجموعة يتنسم كل واحد فيها بالحكمة العامة والجهل الخاص ، وحيث يسعى كل واحد الى تحقيق مصلحته لكنه يعجز كل العجز أن يميز ما بين ملامحه ولامح الآخرين ، وفى ظل هذا الوضع لا مناص لكل منهم من أن يحاول التماس تلك المبادئ التى لا تحايب انسانا على حساب آخر وأتى يمكن أن يستفيد منها أى انسان أيا كان ، ومن ناحية أخرى فإن كلا منهم وبحكم عقلانيته سوف يحتاط للمستقبل حينما يماط عنه اللثام ويتبين حقيقة أوضاعه والتى قد تكون هى أسوأ الأوضاع ، وعلى هذا فإن المتفاوضين بعد أن يتفقوا على ضرورة حياد المبادئ المطروحة وعدم تحيزها فانهم سوف يتفقون كذلك على ضرورة أن تأخذ هذه المبادئ بعين الاعتبار وضع ذوى الميزات الأدنى فى المجتمع .

وبطبيعة الحال فإن للمتفاوضين مطلق الحرية فى أن يستعرضوا سائر مبادئ العدل التى عرفها تاريخ الفكر السياسى ليختاروا من بينها أو من خارجها ما يتناسب مع الظروف والضوابط التى يتفاوضون فى ظلها ، فبوسعهم مثلا أن ينظروا الى وجهة نظر تراسيماخوس فى جمهورية أفلاطون التى تقول بأن العدل هو العمل لمصلحة الأقوى أو الأكثر امتيازاً ، وبوسعهم كذلك أن يضعوا نصب أعينهم وجهة نظر نيتشه التى ترى أن الخير يكمن فى الرقى بالجنس البشرى ، كما أن بوسعهم أن يضعوا فى حساباتهم تلك الوجهة من النظر التى ترى أن قوام العدل هو الانسجام مع الطبيعة والتناغم معها ، وبعبارة أخرى فإن قوانين العدل هى قوانين الطبيعة ، ومع هذا فانهم سوف يرفضون كل هذه الوجهات من النظر فيما يؤكد رولز ، ذلك أن أيا منهم لن يقبل فكرة مبادئ تحايب الأقوياء أو المتفوقين لأنها لن تكون فى مصلحته اذا ما أميط عنه الحجاب واكتشف انه من الضعفاء أو المتخلفين ، ان كل واحد سوف يرفضها على سبيل

القطع واليقين طالما أنه يسعى الى تحقيق مصلحته المستقبلية حتى وان كان في اللحظة الراهنة يجهل طبيعة ظروفه الشخصية .

كذلك فانهم ربما يطرحون مذهب المنفعة العامة على بساط البحث ، غير أنهم سرعان ما سيرفضونه في رأي رولز ، ذلك أن هذا المذهب يسمح بقهر البعض من أجل الرفاهية العامة ، ولا يمكن لإنسان يقبل مذهباً يجعله عرضة للقهر في يوم من الأيام من أجل المصلحة العامة أو غير المصلحة العامة طالما أن هذا الإنسان يحكم الفرض هو شخص عقلاني يسعى الى تحقيق مصلحته الخاصة كما هي حال سائر أطراف الموقف الأصلي .

وهكذا ، وبعد أن يرفض المتفاوضون سائر مبادئ العدل التي طرحتها وما إليها من الخيرات المعنوية ، وهي حقيقة يعلمها المتفاوضون حق العلم بمقتضى معلوماتهم العامة التي سبق التنويه بها سوف يستعرض المتفاوضون من جديد سائر مبادئ التوزيع التي عرفها الفكر الاقتصادي والسياسي ، حيث سيرفضون أي مبدأ للتوزيع قائم على التحيز لحساب شريحة من المجتمع على حساب الشرائح الأخرى أي ما كانت مبررات هذا التحيز ، كذلك فإن كل واحد من المتفاوضين سوف يرفض الأخذ بمذهب المنفعة العامة كأساس للتوزيع ، ذلك أنه من الوارد جداً طبقاً لهذا المذهب أن يحرم بعض الأفراد والشرائح من بعض الميزات أو أن يمنحوا أنصبه أقل إذا كان هذا الأمر سوف يترتب عليه المزيد من الرفاهية العامة للمجتمع ككل ، وعلى هذا فإن المبدأ الوحيد الذي سيقبله المتفاوضون في هذا المجال هو ذلك الذي يقضي بالمساواة التامة في توزيع سائر السلع والخدمات والمزايا بمختلف أنواعها ، ومع هذا فانهم وبحكم عقلانيتهم سوف يفتنون الى أن هناك أنواعاً مختلفة من التمييز في مجال التوزيع يمكن أن يستفيد منها الجميع وبوجه خاص ذور الامتيازات الأدنى ، مثال ذلك أن تمنح طائفة خاصة لتنقلات الأطباء والجراحين المهرة ، وبهذا يتسنى لهم إذا ما استلزم الأمر أن يصلوا الى الأماكن النائية لاسعاف المصابين في الوقت المناسب .

لا شك أن المتفاوضين سوف يوافقون على مثل هذا التمييز لأن كل واحد منهم وان كان لا يضمن أن يكون هو الطبيب الجراح عندما يماط حجاب الجهالة ويكتشف حقيقة توقعه إلا أن هناك احتمالاً - في أسوأ الحالات - لأن يستفيد من هذه الميزة التي منحت لسواه ، وذلك من خلال الاطمئنان النفسى الى سرعة اسعافه اذا ما استلزمت الظروف ذلك ، وعلى

هذا فان المبدأ الثاني من مبادئ التوزيع يمكن صياغته على النحو
التالى : « ينبغي تنظيم سائر أوجه التمييز الاجتماعى والاقتصادى
بحيث : -

(أ) ان تكون نافعة الى أقصى حد لذوى الامتيازات الدنيا .

الاتجاهات الأخلاقية والسياسية المتباينة ، سوف يتوصلون الى
مبادئ معينة تفرضها بالضرورة ظروف تفاوضهم ، تلك الظروف التى
تقسم كما رأينا بحرية التفاوض وتكافؤ قوى المتفاوضين وحيادهم التام
نتيجة لجهلهم بظروفهم الشخصية ، وهى سمات من شأنها ان تلقى تماما
أية فرصة لفرض مبادئ تعسفية من قبل أحد المتفاوضين على الآخرين ،
لهذا فان رولز يطلق على المبادئ المشتقة من هذا الموقف اسم « العدل
من حيث هو غياب للتعسف » "Justice as fairness" .

والآن ما هى تلك المبادئ التى سيتوصل اليها المتفاوضون فى ظل
شروط الموقف الأصلى ؟

الاجابة على هذا السؤال فى رأى رولز هى انهم سوف يتوصلون
بالضرورة الى مبدأين أساسيين أولهما يتعلق بالحرية ، باعتبار أن الحرية
هى اسمى الخيرات ، فهى وسيلتنا الى تحقيق أهدافنا أيا ما كانت طبيعته
هذه الأهداف ، ومن ثم فان أطراف الموقف الأصلى سوف يحرصون حرصا
شديدا على ضمان أكبر قدر ممكن من الحرية لكل شخص حتى يتمكن من
تحقيق خطه حياته بفض النظر عن فحوى هذه الخطة ، وعلى هذا فان المبدأ
الأول يمكن أن يجرى على النحو التالى : « لكل شخص الحق فى التمتع
بأكبر قدر من الحرية ، غير أن أكبر قدر من الحرية يُمنح لشخص معين قد
يتعارض مع حق شخص آخر فى أن يكون له كذلك أكبر قدر من الحرية ،
لهذا فان الصياغة الأدق لهذا المبدأ ينبغي أن تجرى على النحو التالى :
« لكل شخص حق متكافئ فى ذلك النسق الشامل من الحريات الأساسية
المتكافئة وعلى نحو يتسق مع نسق مماثل من الحرية للجميع .

وما ان يفرغ المتفاوضون من صياغة المبدأ الأول المتعلق بتوزيع
الحرية حتى يبدأوا فى صياغة المبدأ الثانى المتعلق بتوزيع الخيرات الأولية
الآخري ، وهو أمر طبيعى تفرضه ندرة هذه الخيرات ، فالعالم لا يتيح
للإنسان ما يكفى لاشباع حاجة كل إنسان ، ولو كان الأمر كذلك ما ثارت
مشكلة التوزيع إطلاقا ، لكن الواقع غير ذلك سواء فى مجال الخيرات
المادية أو فى مجال الفرص والمزايا الاجتماعية .

(ب) أن ترتبط بوظائف ومواقع مفتوحة للكافة فى ظل ظروف من
الفرص المتكافئة .

ويمضى رولز فى عرض الموقف النفاوضى فيقرر أن المتفاوضين بعد أن يصوغوا المبدأين السابقين قد يفتنون الى أن التمييز فى الحرية قد يؤدى فى حالات معينة الى تحقيق فوائد مادية لذوى الامتياز الأدنى من قبيل ما هو مسموح به فى المبدأ الثانى ، ومع هذا فهو يشجب مثل هذا النوع من التمييز مقررًا أن المتفاوضين سوف يعطون المبدأ الأول أولوية مطلقة فى مواجهة المبدأ الثانى بحيث لا يجوز ايراد استثناء على المبدأ الأول أو تقييد لأحكامه التى تدور حول الحرية استهدافًا لتحقيق أية مزايا مادية .

إن المبرر الوحيد لتقييد الحرية فيما يؤكد رولز هو الحرية ذاتها . بحيث لا يجوز تقييد حرية شخص إلا إذا كان هذا يضمن تحقيق نسق أشمل من الحرية للجميع .

والواقع أن هذه الأولوية المطلقة التى يقرها رولز للمبدأ الأول ترتبط ارتباطًا عضويًا بنظريته فى الخيرات الأولية . فمن بين سائر الخيرات الأولية نجد أن هناك نوعًا منها يحتل مكانة خاصة لا يدانيه فيها نوع آخر ، ذلك النوع من الخيرات هو تقدير الإنسان لذاته Self-esteem فإذا عدنا الى الحرية وجدنا أن أهميتها لا ترجع فحسب الى أنها هى التى تمكننا من تحقيق خطة حياتنا ولكنها ترجع فى المقام الأول الى أنها التعبير العملى عن تقدير الذات الإنسانية ، وعلى هذا فإن أى واحد من المتفاوضين لا يستطيع أن يفامر بالموافقة على أى مبدأ ينتقص من حريته فينتقص بالتالى من قدرته على التعبير عن طبيعته البشرية باعتباره كائنًا حراً ومن ثم ينتقص من تقديره لذاته .

وعلى هذا فإن المبدأ الأول يمثل قيدًا مطلقًا يرد على تكوين المؤسسات وأوجه النشاط الاجتماعى ، وفى حدود هذا القيد يمكن أعمال المبدأ الثانى الذى يسميه رولز بمبدأ التباين والذى يقضى كما رأينا بأن أوجه التباين (التمييز) فى التوزيع لا تكون عادلة إلا إذا أدت الى استفادة ذوى الامتياز الأدنى ، والواقع أن فى نظرية رولز ما يحملنا على الاعتقاد بأن أوجه التباين المسموح بها سوف يترتب عليها منفعة شاملة لسائر مستويات المجتمع ، وليس بالنسبة لذوى الامتياز الأدنى وحدهم حيث نجد أنه يقرر أن « الاسهامات التى يسهم بها أولئك الأكثر تميزًا سوف تنتشر آثارها الى أن تصل الى ذوى الامتياز الأدنى وهكذا سوف تستفيد منها بالتالى تلك الشرائح الواقعة فى المنتصف » (١) غير أن ما يقرره

(١) العبارة الواردة بين الأقواس هى اقتباس للؤلف كورفير من كتاب جون رولز « نظرية فى العدل » .

رولز هنا ليس بلى أصمية قصوى لأن ما يعمل المتفاوضين في الموقف الأصلي على قبول مبدأ التباين هو خوف كل منهم أن يكون هو من بين ذوى الامتياز الأدنى ، لا رغبتهم في أن يتم الفائدة جميع مستويات المجتمع .

ان هذين المبدأين اللذين استقاهما رولز من الموقف الأصلي مضافا اليهما أولوية المبدأ الأول ازاء الثانى يمثلان جوهر نظرية رولز في العدل مع ملاحظة أن رولز لا يطرح هذين المبدأين باعتبارهما حقائق مسلم بها لا تقبل الشك وبعبارة أخرى فهو لا يطرحهما باعتبارهما حقائق ذات طبيعة قبلية *apriori* ولكنه يطرحهما باعتبارهما مبادئ يمكن أن تكون مقبولة إذا ما قورنت بما تقضى به حواسنا الفطرية في مجال العدل ، ومن ناحية أخرى فهي مبادئ ينبغي أن تكون مقبولة إذا سلمنا بأن شروط الموقف الأصلي هي تلك الشروط الصالحة تماما لاشتقاق مبادئ للعدل .

ومن ناحية ثانية يلاحظ أن صلاحية الموقف الأصلي لا تقتصر فحسب على اشتقاق مبادئ للعدل ، اذ يمكن في رأى رولز تصميم أكثر من موقف أصلي ، بحيث يصلح كل منها في ظل شروط معينة لاشتقاق فضيلة معينة من الفضائل الأخلاقية ، وهكذا فان نظرية الموقف الأصلي التي استخدمها رولز لاشتقاق مبادئ العدل هي جزء من نظرية أعم في أسس الاختيار العقلاني .

والواقع أن التركيز الشديد من جانب رولز على الأسس العقلانية في المفاضلة بين المبادئ المختلفة للتوصل الى تلك المبادئ التي يقبلها الإنسان ويعتبرها ملزمة له ، إنما هو أمر يذكرنا بالمنهج الكانطي في التوصل الى « الأمر الأخلاقي المطلق » *Categorical imperative* فالأمر المطلق عند كانط هو ذلك المبدأ الذي ينبع من طبيعة الإنسان باعتباره كائنا عاقلًا حر الإرادة ، ومن ثم فهو ينطبق على البشر جميعا باعتبارهم كذلك ، ويميزهم عما سواهم من الكائنات والموجودات .

ومن الجدير بالملاحظة في هذا المجال أن من أهم الانتقادات التي كثيرا ما وجهت الى كانط في هذا الخصوص هو أن الأمر المطلق الذي يقول به ويحدد خصائصه لا يوضح لنا على وجه التحديد ما هي المبادئ الفعلية التي تنطبق عليها هذه السمات والخصائص ، أي أن الأمر الكانطي المطلق يحدد لنا بعبارة أخرى ما الذي يتعين علينا فعله في الواقع ؛

وهذا هو في الحقيقة ما استطاع رولز أن ينجو منه ، فالموقف الأصلي

هو في جوهره مفهوم يوضح لنا على وجه التحديد ما هي تلك المبادئ، التي يختارها أشخاص يتسمون بالعقلانية وحرية الإرادة ، وهكذا ففي حين ان العقل الخالص عند كانط هو الذي يمدنا بالمبادئ الأخلاقية ، نجد أن هذه المبادئ ممثلة في مبادئ العدل عند رولز يتم اشتقاقها من مقدمات معينة تتمثل في شروط الموقف الأصلي والتي تمتزج فيها عوامل عدة كالحقائق السيكولوجية والتفاعل الاجتماعي في سياق من الندرة والمطالب المتنافسة ، وهكذا ينأى رولز عن الطابع العقلاني الخالص الذي اتسم به كانط في الوقت الذي تظل فيه نظريته تردد في أعماقها نفس النغمة الكانطية المميزة .

وبعد أن يفرغ رولز من ارساء مبادئ السالفين مضافا اليهما أولوية الحرية ينتقل بعد ذلك الى كيفية إقامة التنظيم الاجتماعي في ضوء هذه المبادئ باعتبارها الركيزة النظرية لأية مؤسسة عادلة ، وصحيح ان هذه المبادئ لا تحدد لنا تفاصيل النظام الاجتماعي لكنها تقدم لنا الاطار العام الذي ينبغي أن تدور في ظله سائر التفاصيل ، فهي لا تحدد لنا مثلا حدود ملكية القطاع العام أو الخاص لادوات الانتاج لكنها تحدد لنا متى تكون هذه الملكية ايا ما كان شكلها مجافية لمبادئ العدل ، كما يحدد لنا كذلك متى تقف المؤسسات الاجتماعية حائلا يعرقل تحقيق الأفراد لأهداف حياتهم ومتى تتحول الى قوة دافعة لهذه الأهداف .

ويلاحظ في هذا المجال أن تقييم الانظمة الاجتماعية المختلفة يتم بطريقة موازية تماما للطريقة التي تم بها تقييم مبادئ العدل ، فما أن يفرغ المتفاوضون من اختيار مبادئ العدل والاتفاق عليها ، حتى يبدأوا مرحلة جديدة من التفاوض حول النظام الاجتماعي الأمثل وهنا يرتفع حجاب الجهالة جزئيا وبالقدر الذي يمكنهم من صياغة الدستور وتحديد سلطات الحكومة والحريات الأساسية للمواطنين ، ذلك أن المعلومات العامة والمجردة لن تجدى فتىلا في هذه الحالة ، إذ لا بد لصياغة دستور أي نظام اجتماعي وسياسي أن يتاح قدر معين من المعلومات التي تتم الصياغة في ضوءها كالظروف الطبيعية والموارد المتاحة ومستوى التقدم التكنولوجي والاقتصادي وطبيعة الثقافة السياسية السائدة وما الى ذلك ، ومن ثم لا بد أن يرتفع حجاب الجهالة بحيث يكشف للمتفاوضين كافة المعلومات الضرورية عن المجتمع الذي يراد صياغة دستوره وان بقي مع ذلك قدر من التعتيم يحجب عن المتفاوضين ما سدا ذلك من المعلومات ، وهكذا سيبدأ المتفاوضون في صياغة الدستور في ضوء المبادئ السابقة وعلى نحو يضمن بالتالي أن تجيء سائر التشريعات متسقة مع احكامها .

وبطبيعة الحال فإن هذا الدستور سوف يركز تركيزاً أساسياً على ضمان حرية الفكر والضمير والحرية الشخصية والحقوق السياسية المتكافئة .

وبطبيعة الحال فإن رولز لا يستهدف أن تتم صياغة الدساتير من الناحية الواقعية على هذا النحو ، لكنه يطرح مبادئه في العدل بحيث يمكننا أن نقيم أي دستور واقعي في ضوء مدى اقترابه أو ابتعاده عنهما .

وما إن يفرغ المتفاوضون من صياغة الدستور حتى تبدأ مرحلة جديدة ، إذ يتحول المتفاوضون إلى مشرعين ويبدأون في سن القوانين ، وإذا كانوا في المرحلة السابقة قد صاغوا الدستور وهم مقيدون بمبادئ العدل ، فإنهم في هذه المرحلة يسنون القوانين وهم مقيدون بمبادئ العدل وبالدستور معاً ، ومرة أخرى يرتفع حجاب الجهالة درجة أخرى ليكشف للمشاركين في الموقف الأصلي معلومات جديدة عن المجتمع الذي يراد تنظيمه بما يشرعونه من قوانين وبالقدر اللازم لسن هذه القوانين ، مع ملاحظة أن البيانات الشخصية الخاصة بهم تظل مجهولة أيضاً في هذه المرحلة ضماناً لحيدتهم التامة أثناء العملية التشريعية .

كما يلاحظ أيضاً في هذه المرحلة أن المشاركين في الموقف الأصلي سوف يركزون أساساً على المبدأ الثاني أو مبدأ التباين ، ويحرصون على أن تجيء التشريعات في المجالات الاقتصادية والاجتماعية متسقة مع ما يقضى به هذا المبدأ ، وبعبارة أخرى فإنهم سيستهدفون بتشريعاتهم تلك تحقيق الأهداف الاقتصادية والاجتماعية على نحو يصل بآمال ذوي الامتياز الأدنى إلى الحد الأقصى ، وعلى هذا فسوف يتم استبعاد القوانين التي تعاقب ذوي المكانة المتميزة باعتبارها قوانين غير عادلة إلا إذا كانت هذه القوانين من شأنها أن يترتب عليها نفع معين يصل إلى أقصاه بالنسبة لذوي الامتياز الأدنى ، وعلى هذا يمكننا أن نعد رولز واحداً من المؤمنين بالمساواة لكن إيمانه بالمساواة ليس إيماناً جامداً فهو يتنازل عن الدعوة إلى المساواة بشروط معينة كما رأينا ، وبعبارة أخرى فهو يلجأ إلى المساومة على تنازله عن المطالبة بالمساواة ، غير أنه لا يساوم لحساب الرفاهية العامة كما يفعل أنصار مذهب المنفعة العامة ، ولكنه يساوم لحساب ذوي الامتياز الأدنى كما أوضحنا .

كذلك يمكننا أن نعتبر رولز واحداً من أنصار إعادة التوزيع فهو لا يؤمن بأن وظيفة الحكومة تنحصر في حفظ النظام الاجتماعي بل أنها

تتعدى ذلك الى تحقيق العدل التوزيعى على نحو يراعى مصلحة الشرائع
الأكثر عوزا والأشد احتياجا فى المجتمع .

ان رولز يدرك تماما ان هناك من الفروق والتباينات فى المزايا
الفردية ما لا يمكن تقليله طالما أن الطبيعة لا تمنح كل انسان نفس المزايا
الجسدية والعقلية التى تمنحها لسواه ، ورغم أنه لا يمكن إلغاء هذه
الفروق أو تحجيمها الا أنه يمكن تحجيم الآثار المترتبة عليها ، بحيث يمتنع
للاتعس حظا ممن لم تمنحهم الطبيعة قدرا كبيرا من الموهب والقدرات .
ان يستفيدوا من انجازات الموهوبين والمتفوقين ، ولا شك ان هذه النظرة
غريبة على المجتمعات المؤمنة بالاقتصاد الحر والقائمة على السماح للأفراد
بحرية اقامة المشروعات ، وهى فى الوقت ذاته غريبة على المجتمعات
الشيوعية والاشتراكية تلك التى تلغى استقلال الفرد لحساب رفاهية
المجتمع .

ان الهدف الأول للنظام الاجتماعى هو تحقيق العدل وهو ما لا تكفله
تلك التشريعات القائمة على مذهب المنفعة العامة بما تستهدفه من تحقيق
أكبر قدر من السعادة للمجتمع ككل ، وهنا يسجل رولز لنظريته ميزتين
واضحتين فى مواجهة هذا المذهب ، وأولى هاتين الميزتين أن المبدأين
المشتقين من نظريته يعكسان حدوسنا الفطرية بما هو عدل أكثر من أى
مبدأ مشتق من مذهب المنفعة ، ومن ثم فإن نظريته تتفوق من الناحية
الاخلاقية على هذا المذهب ، اما الميزة الثانية فتتمثل فى أن نظريته
تطرح معيارا يسيرا واضحا للمقارنة بين النظم والمؤسسات المختلفة ، ذلك
انها لا تواجه تلك المشكلات التى كثيرا ما يواجهها مذهب المنفعة العامة
حينما يتعرض للمفاضلة بين نظام وآخر أو بين سياسة وأخرى ، وعلى
سبيل المثال اذا افترضنا أننا نقوم بالمفاضلة بين سياستين أ ، ب وأن
السياسة (أ) يترتب عليها قدر من المنفعة لعدد من الأفراد أكثر من
أولئك الذين يستفيدون من السياسة (ب) ومع هذا فان مقدار المنفعة
التي يحصل عليها الفرد الواحد من المستفيدين بالسياسة (ب) أكبر
بكثير من مقدار المنفعة التى يحصل عليها كل فرد من المستفيدين
بالسياسة (أ) وهكذا ففى حين تشمل السياسة (أ) بمفعتها عددا
أكبر من الناس فان السياسة (ب) تحقق قدرا أكبر من المنفعة لكل
واحد من المستفيدين بها وهكذا يتعارض معيار « العدد الأكبر » مع معيار
« القدر الأكبر » رغم أن مذهب المنفعة العامة يقضى بضرورة الجمع بين
هذين المعيارين ، اما بالنسبة لنظرية رولز فكل ما نحتاج اليه فى هذه

الجمالة أن ننظر الى آثار كل من السياستين أ ، ب وما يمكن أن يتحقق نتيجة لكل سياسة بالنسبة لذوى الامتياز الاول وفى ضوء هذا وحده يمكن لنا أن نقاضل بينهما .

ولئن كانت نظرية رولز قد أفلتت من الصعوبات التى يواجهها مذهب المنفعة العامة ، فإن هذا لا يعنى أنها قد استطاعت أن تغلب من سهام النقد ، على العكس تماما إذ أنها تواجه العديد من الانتقادات التى تتزايد يوما بعد يوم (١) والتى يمكن اجمالها فى ثلاثة مستويات ، واول هذه المستويات النقدية هو المتعلق بالموقف الأصلى وما ينطوى عليه من جهالة المتفاوضين بأوضاعهم والظروف التى يعيشون فيها ، ولعل أهم امثلة الانتقادات فى هذا المستوى هو ما يراه الكثيرون من النقاد من أن هذا الحجاب الثقيف من الجهالة سوف يعجز المتفاوضين تماما عن التفاوض وبالتالي فسوف يعجزهم عن الوصول الى أية نتيجة أو اتخاذ أى قرار ، فإذا انتقلنا الى المستوى الثانى من مستويات النقد ، وهو الذى ينبئ على التسليم جدلا بإمكان قيام المفاوضات فى ظل الشروط المطروحة ومع هذا فإن الاعتراض يثور حول الطريقة التى تتم بها المفاوضات كما عرضها رولز ، ذلك أننا إذا سلمنا جدلا بإمكان قيام المفاوضات فليس هناك ما يفرض اطلاقا - فيما يرى الكثيرون من نقاد رولز - أن يلتزم المتفاوضون جانب الحيطة وأن يتبع كل منهم ذلك المبدأ الذى يقضى عليه بأن يراعى أوضاع ذوى الامتياز الأدنى خشية أن يكون هو من بينهم عندما ينقشع عن عينيه حجاب الجهالة ويتعرف على حقيقة وضعه ، أجل ليس هناك ما يفرض اطلاقا على المتفاوضين أن يلتزموا هذا المبدأ ، بل لعلمهم سوف يلتزمون باستراتيجيات أخرى تدعو الى قدر من المخامرة أو الى مزيج من المخامرة والحيطة ، ومتى التزموا هذه الاستراتيجيات الجديدة فإن النتائج التى سيتوصلون اليها ستختلف بالقطع عن مبدأى العدل الرولزيين اللذين تم التوصل اليهما من خلال استراتيجية الحيطة والأمان .

فإذا ما انتقلنا الى المستوى الثالث من مستويات النقد وسلمنا جدلا - كما يقول نقاد هذا المستوى - بشروط الموقف الأصلى ، وسلمنا كذلك بالاستراتيجية التى التزمها المتفاوضون كما عرضها رولز ، ثم سلمنا كذلك جدلا بأن هذين المبدأين هما اللذان سيتوصل اليهما المتفاوضون بالضرورة ، إذا سلمنا بكل ذلك ؛ يظل مع هذا كله قدر من الشك فى أن

(١) للتعرف على مزيد من الانتقادات ، انظر كتابنا « فلسفة العدل الاجتماعى » الذى سلكنا الاشارة اليه ، ص ١٤٤ وما بعدها .

هذين المبدأين يتطابقان فعلا مع احساسنا الفطري بما هو عدل ، ذلك ان الكثيرين من البشر لا يشعرون في قرارة أنفسهم ان العمل لمصلحتهم الأدنى نوع من العدل ، وأن عكس ذلك نوع من الظلم بالضرورة ، ان مثل هذا الأمر يظل مجرد وجهة ونظر تقبل الأخذ والرد ولا ترقى بآية حال من الأحوال الى تلك العقائد الراسخة في أعماقنا حول ما هو عدل وظلم ، ومن قبيلها مثلا أن توقيع العقاب على البريء ظلم وأن توقيعه على الآثم عدل .

والواقع ان رولز يعنى تماما أهمية هذه الأوجه من الاعتراض والنقد بل ان مؤلفه « نظرية في العدل » ما هو في حقيقة أمره إلا محاولة للرد على جانب كبير من الاعتراضات التي أثارت بعد نشره عام ١٩٥٨ لمقاله الشهير « العدل باعتباره تجردا من التعسف » ، هذا المقال الذي يعد البداية الأولى لهذه النظرية والتي قام بتطويرها بعد ذلك عبر عدد من المقالات والدراسات الى أن أصدر عام ١٩٧٢ مؤلفه الضخم « نظرية في العدل » ، ولئن كان هذا المؤلف ما يزال يثير ما يشبه من أوجه النقد والاعتراض كما رأينا ، وإيا ما كان نصيب هذه الاعتراضات من الصواب ، فانه يبقى لرولز أنه قد طرح لأول مرة منهجا جديدا وجريئا في تناول المشكلات الاخلاقية والسياسية ويبقى له رغم كل شيء أن مؤلفه هذا هو واحد من الابداعات الخلاقة على مدى تاريخ الفلسفة الاخلاقية والسياسية بأسرها .



الفهرس

الموضوع	الصفحة
- مقدمة الترجمة العربية	
الفلسفة السياسية بين وظيفة التعبير ووظيفة التغيير	٥
- مقدمة المؤلف	١٣
- ماركيز	
نقد الحضارة البورجوازية بقلم . دافيد كتلر	٦٨
- في . ا. هايك	
الحرية من اجل التقدم بقلم انتوني دي كرسيني	٣٥
- ليونستراوس	
وصحوة الفلسفة السياسية بقلم يوجين ف . ميللر	٤٨
- كلود بوير	
بقلم انطوني كوينتون	٧٠
- جان بول سارتر	
الانسان ذلك الوحيد في عالم من العداوة بقلم موريس كرانستون	٨٨
نظرية في العدل بقلم : سمويل كورفيتز	١١٩
	١٣٧

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ١٩٩٦/٥٩٦٨

LS.B.N- 977 - 01 - 4841 -5

مكتبة الأسرة



بسعر رمزي جنيه واحد
بمناسبة

مهرجان القراءة للجميع ١٩٩٦

Bibliotheca Alexandrina



0397781

مطابع

الهيئة المصرية العامة للكتاب